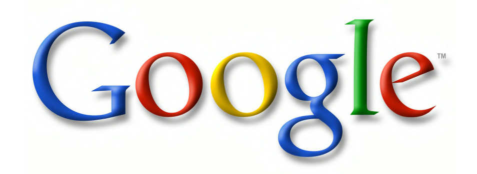


Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

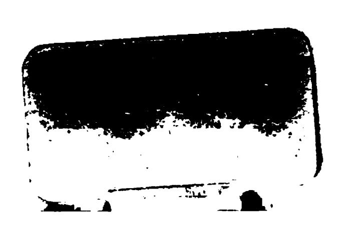
KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

vorgelegt von

GEORG WEHRUNG

STRASSBURG i. E.
Buchdruckerei C. Müh & Cie., Dreizehnergraben 17.
1907.

Von der Fakultät genehmigt am 27. April 1907.



Die erste Anregung zu dieser Arbeit gab E. Troeltsch, der in seiner Studie über das Historische in Kants Religionsphilosophie anmerkungsweise auf das bisher ganz gemiedene, aber „äusserst wichtige und lehrreiche Thema“ der Geschichtsphilosophie Schleiermachers hingewiesen hat.

Herrn Professor Dr. Ziegler sei an dieser Stelle für mancherlei freundliche Ratschläge und Winke aufs beste gedankt.

Angeführt, meist nach dem Namen des Verfassers, werden folgende Werke:

R. Haym, Die romantische Schule. 1870.
W. Dilthey, Leben Schleiermachers. 1870.
R. Haym, Die Dilthey'sche Biographie Schleiermachers. 1870. (Gesammelte Aufsätze. 1903).
R. A. Lipsius, Schleiermachers Reden über die Religion. Jahrbücher für protest. Theologie. 1875.
W. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Bd. I, 1876.
O. Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. 1888.
H. Bleek, Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. 1898.
Gustav Lasch, Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwicklung. 1900.
Emil Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (nur die Dissertation). 1900.
Eugen Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. 1901.
Noth, Schleiermachers Monologen (Neue kirchliche Zeitschrift, Jahrg. XII, 1901).
Samuel Eck, Aus den grossen Tagen der deutschen Philosophie. 1901.
E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. 1904.

Athenäum, Zeitschrift von A. W. und F. Schlegel. 1798—1800.
Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gass. 1852.
Schleiermachers Leben in Briefen (Bd. I und II in 2. Aufl.), abgekürzt Br. I, II, III, IV.
Kritische Ausgabe der Reden von B. Pünjer. 1879.
Kritische Ausgabe der Monologen von F. M. Schiele. 1902.
O. Walzel. Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. 1890.
J. Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802. Seine prosaischen Jugendschriften. 1882.

Reden und Monologen werden nach der Seitenzahl der ersten Auflagen angeführt (R..., M...).

Sonst wird nach der Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers (W. Phil. I u. s. f.) zitiert.

Seit Diltheys und Hayms grundlegenden Arbeiten (1870) hat auch die Anfangszeit der literarischen Betätigung Schleiermachers die Aufmerksamkeit der Forscher immer mehr auf sich gezogen und ein allerdings nur langsam sich ausbreitendes Verständnis gefunden. Schon für eine raschere Betrachtung hebt sich ja diese Periode deutlich von der späteren ab. Wie wir das eine Mal den Freund der Romantiker vor uns sehen, das andere Mal den Universitätsgelehrten, dessen Vorlesungen fast den ganzen Umfang der theologischen und philosophischen Wissenschaften umspannen, so ist auch beidemal das Bild seiner geistigen Tätigkeit verschieden, treten hier wie dort seine schriftstellerischen Erzeugnisse zu besonderen Gruppen mit eigenem Charakter zusammen. Wenige, aber bedeutende, aus der eigenen Brust geschöpfte Gedanken sind es im Beginn, die sein Dichten und Denken nachhaltig beherrschen, ihm eine wohltuende Prägnanz und auch die Kraft verleihen, sich trotz allen Einflusses der zeitgeschichtlichen Strömungen zur Geltung zu bringen. Was so in ihm lebt, stellt er in den Reden und den Monologen — die Titel deuten das ja schon an — gerade und mit „Kühnheit" (Br. I, 216) aus sich heraus: das ist ein unmittelbares Darbieten seines Inneren, das gilt nicht zunächst den berufsmässigen Erforschern der Religion oder des Sittlichen, es wendet sich mit prophetischer Kraft an Gemüt und Geist aller Menschen, die für Höheres empfänglich sind. Wie er selbst bezeugt, sind die Reden „so recht aus dem Herzen niedergeschrieben" (Br. I, 224), verdanken seine Selbstgespräche ihre Entstehung einer „unbezwinglichen Sehnsucht sich auszusprechen" (Br. I, 277) und sind darum „bei weitem offener und gründlicher" (Br. IV, 65), als man gewöhnlich meint. Dagegen lassen die Werke aus den Jahren seiner Lebensreife eine ganz andere Art erkennen. Was früher noch ein einheitliches, ungeschiedenes Ganzes in ihm war, tritt uns in ihnen als ein gegliedertes, vielseitiges System entgegen. Vorsichtig geht der Verfasser darauf aus, die verschiedenen einerseits vom Christentum, andererseits von der Philosophie beeinflussten Richtungen seines Denkens, wie sie sich immer mehr von einander abgesondert haben, in ein dauerndes Gleichgewicht zu bringen und um einen gemeinsamen Mittelpunkt zu ordnen. Zugleich wird dies alles gleichsam fächerartig auf die wissenschaftliche Ebene ausgebreitet, sodass auch dem zuschauenden Auge die einzelnen Wissensgebiete auseinandertreten. Dies begründet freilich zunächst nur einen formalen Unterschied, aber es ist damit doch auch schon die Wahr-

scheinlichkeit mindestens leiser sachlicher Aenderungen gegeben. Denn die Trennung und Neuverknüpfung der Gedanken an sich muss immer etwas auch deren Sinn mitverschieben und eine vom Urheber vielleicht nicht beachtete, wenn auch geringe Umgestaltung des Inhalts im Gefolge haben. Die Annahme tatsächlicher Verschiedenheit wird aber noch gewisser durch die Beobachtung, dass sich für die Zeit des Überganges der einen Periode zur anderen neue Einflüsse auf Schleiermachers innere Entwicklung stark bemerkbar machen. Denn zwischen das Jahr 1802, in dem er Berlin und die alten Freunde verliess, um in Stolpe ein einsam wissenschaftliches Leben zu führen, und das Jahr 1811, in dem er das Programm seiner weiteren theologischen Arbeit, die „kurze Darstellung" herausgab und zum ersten Mal (Br. an Gass, S. 87 und 94) über Dialektik las, fällt seine schon durch die Berufung auf einen theologischen Lehrstuhl bedingte innigere Berührung mit dem geschichtlichen Christentum, das er bereits im Februar 1806 als sein Hauptdepartement bezeichnet (Br. IV, 124), und fällt die folgenreiche Bekanntschaft mit Steffens und der von Schelling hervorgerufenen naturphilosophischen Bewegung, die jetzt erst ernsthaft in den Umkreis seines Denkens tritt. Die Frage kann demnach nur sein, wie tiefgreifend jene Differenzen sind, ob sie mehr auf der Oberfläche liegen oder auch die Motive und Grundtendenzen, den ganzen geistigen Bestand also, mitbetreffen. In diesem Punkte versagt leider unsere reichhaltige Literatur, der die Wandlungen im Denken Schleiermachers nur ganz selten zu einem klar erkannten schwierigen Problem geworden sind. Auch wo sie den längst wahrgenommenen Veränderungen des Religionsbegriffes nachgeht, herrscht eine gewisse Unsicherheit, die es oft nur zu einer rubrizierenden Zusammenstellung der Tatsachen bringen lässt; und immer noch ist man ohne weiteres geneigt, in allem eigentlich nur eine formelle Umgestaltung, das stärkere Hervortreten längst vorhandener zentraler Ideen, das Verschwinden von nebensächlichem Beiwerk zu sehen [1]). Der Grund dazu liegt meistens, wie es hin und wieder sichtbar zu Tage tritt, darin, dass man nach dem späteren Schleiermacher den jüngeren interpretiert: wobei man freilich hätte merken sollen, dass so allzuviel wichtige Stellen umgedeutet und vergewaltigt werden müssen. Auch ist das alles um so auffallender, als schon R. Haym auf die Tatsächlichkeit und Bedeutsamkeit solcher inneren Umwandlung Schleiermachers hingewiesen hat (Romantische Schule, S. 551 u. 660).

In jüngster Zeit hat man endlich angefangen, diese überaus wichtige Frage in Angriff zu nehmen. Der Uebelstand lag, wie schon hervorgehoben, in der Unterordnung der früheren Periode

---

[1]) O. Ritschl z. B. weist kurzer Hand den „angeblichen Wechsel der philosophischen Überzeugung Schleiermachers" in einer Anmerkung ab. Nur die Mystik soll später aufgegeben worden sein (S. 54).

unter die spätere, in der Hinein' ... Gedanken aus der Dialektik oder der Ethik in die ... ologen. Indem so als die nächste Aufgabe zu ... oblems die Verselbständigung, die wissens ... bedeutsamen Lebensabschnittes Sch ... den ersten wichtigen Beitrag d ... as sich selbst zu schildern ... chs, der damit gemeint ist, w ... eses seines Gegensatzes g ... nicht eigentlich bewusst, ... auf einen bestimmten Ausdru ... nach ihm noch immer die a ... sgesprochen wurden. Doch w ... efen Geistesgehalt diese F ... sie schon der anderen spät ... für jede weitere Behandlung ... , Schleiermachers damalige ... ung aller ihrer Vielseitigkei ... Heterogeneität ihrer Bestan ... u erfassen und so den sprin ... n der nachmaligen Geda ... n und dadurch ein immer d ... n den beiden Epochen zu ... chung dazu weitergehen, die ... eibenden Kräften nachzugehen,

... nilderte Lage will die vorliegende ... hleiermachers vom Wesen der Ge... Entwicklung und ihrer ganzen Breite ... ränkt sich auf die Zeit seiner Bezieh... , auf die Zeit, da er die Reden und die ... ndenbriefe schrieb. Und weil wir weiter, ... st betrifft, wiederum im Hinblick auf den ... t nicht einfach von feststehenden und überall ... setzungen aus die geschichtsphilosophischen ... sen Mannes entwickeln können, so müssen wir zuv... e Arbeit der Grundlegung übernehmen, d. h. den in... Beweggründen seines Fühlens und Denkens, seines Wollens u... Strebens nachgehen und seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt möglichst deutlich herauszustellen suchen. Wenn wir darum auch nicht sein damaliges geistiges Leben nach allen Seiten und Richtungen zu durchmessen haben, so liegt es uns doch ob, bei der Erörterung des Besonderen stets das Ganze gegenwärtig zu halten, überall den ganzen Mann, den ganzen Schleiermacher vor Augen zu haben. Dann wird auch diese Abhandlung, wenn anders sie leistet, was sie soll, von ihrem eingeschränkten Gesichtspunkt aus Licht werfen auf die gesamte geistige Arbeit Schleiermachers in dieser Zeit.

I.

Die erkenntnistheoretische Grundlage.

Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis.
Novalis, Athenäum I, 2, S. 78.

Die Probleme der Erkenntnistheorie als solche haben Schleiermachers Ueberlegungen weder in der uns hier beschäftigenden, noch in der voraufgegangenen Zeit direkt auf sich gezogen. Es waren vielmehr ethische Probleme, Lebensprobleme im eigentlichen Sinn, die ihn seit seinen Studienjahren in Anspruch nahmen und sein Nachdenken zu immer schärferem Eindringen herausforderten. „Ueber das höchste Gut“, „über die Freiheit“, „über den Wert des Lebens“, so sind die Untersuchungen betitelt, die er teils noch in Halle, teils in Drossen, teils in Schlobitten (1789 – 1793) für sich niedergeschrieben hat, und deren Kenntnis wir den Veröffentlichungen Diltheys im Anhang zu seiner Biographie verdanken. Und so blieb es auch fernerhin. Im Oktober 1797 „überraschte“ er den ihm eben bekannt gewordenen Friedrich Schlegel „mit einer wirklich grossen Skizze über die Immoralität aller Moral“ (Walzel, S. 301) und rief auf diese Weise in dem Kopfe des anderen den Wunsch wach, seinerseits eine neue Moral zu stiften (Br. III, 80). Dass auch die Reden und die Monologen in der gleichen Linie liegen, ist schon auf den ersten Blick zu ersehen. — Nun kann aber das „Was“ des Erkennens niemals fruchtbringend erörtert werden, wenn nicht zugleich das „Wie“ seine Berücksichtigung findet. Denn ebensowenig wie man die zweite Frage für sich allein, abgesondert von der ersten, behandeln kann, ebensowenig ist auch das Umgekehrte möglich. Mithin ist uns doch die Aussicht gegeben, dass sich auch für die in Betracht kommende Entwicklungsperiode des grossen Mannes sein erkenntnistheoretischer Standpunkt bestimmen lassen werde.

Wiederum knüpfen wir an Früheres, Dahinterliegendes an.

Schleiermacher hat sich lange Jahre hindurch an Kant gebildet (Br. I, 66. 79. IV, 15. 19. 45 u. s. f.) Von 1787 bis 1797 etwa war der Königsberger die einzige geistige Grösse, die ihn stets von neuem in den Bannkreis ihrer Darlegungen gezwungen hat. In der Tat ist für ihn der Kritizismus die hohe Schule der Philosophie geworden und für alle Zeit die Grundlage seines Denkens geblieben. Dass ihm dabei vor allem auch die alte rationale Schulmetaphysik unter den Händen zerronnen ist, braucht kaum noch besonders betont zu werden.

Schleiermacher ist aber damals schon ein selbständiger Schüler gewesen. So sehen wir ihn bald in den obengenannten Schriften

sich gegen die dogmatischen Ueberreste in der Lehre des Meisters wenden. In der Kritik von 1781 bleibt bekanntlich der Begriff des Dinges an sich problematisch, obwohl es schon da nicht verborgen ist, zu welcher Auffassung Kant als ein fühlendes und wollendes Wesen hinneigt. In der Kritik von 1788 sodann wird eine transzendente Realität auf Grund des sittlichen Freiheitsbewusstseins, werden die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz der Gottheit mit Rücksicht auf das zu verwirklichende höchste Gut, das in der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit besteht, als vernunftnotwendige Postulate erwiesen. Demnach steht zuletzt doch wieder ein rein supranaturalistisches Weltbild vor uns: in greifbarer Nähe, dem Verstande durchsichtig das nach Naturgesetzen lückenlos geordnete Gewebe der Erscheinungen, dahinter — jedoch durch eine grosse Kluft von allem Sinnlichen geschieden — das Intelligible, das Ding an sich. Ein unerträglicher Zwiespalt, ein unheilbarer Riss! Der Philosoph zeigt das Noumenon mitten unter uns, aber sobald wir die Hände nach ihm ausstrecken, weicht es eilig zurück, ewig fern — und schien so nahe! — ewig uns fremd — und schien uns mit unsrer eigenen Stimme anzureden! Woher die Schwierigkeiten kommen, ist heute durchschaut. Sie kommen daher, dass neben dem mit kühler Sachlichkeit sein Urteil fällenden und die gegebene Wirklichkeit sich unterwerfenden Intellekt andere seelische und geistige Bedürfnisse sich geltend zu machen streben, dass der Königsberger Weise durch ein Schiedlich-friedlich den im Grund einander ausschliessenden Ansprüchen der beiden Parteien zugleich zu ihrem Recht verhelfen zu können geglaubt hat. Der Lösungsversuch kann nun auch verschiedene Richtungen einschlagen, je nachdem der Accent auf die eine oder die andere Hälfte des Ganzen fällt, sei es dass der Scharfsinn des Verstandes sich der mit grosser Wucht wirkenden Beweisgänge der ersten Kritik bemächtigt und gleichsam deren Geschäft auf dem Gebiet der praktischen Vernunft fortsetzt und vollendet, oder dass ein mächtiger Lebensaffekt die Sätze der zweiten Kritik mutvoll bejaht und von hier aus ein neues Weltbild entwirft. Wichtig für Schleiermachers Stellung zu Kant ward es darum, in welchen Stimmungen, in welcher Gemütsverfassung er an dessen Werke herantrat. Da gewahren wir bei ihm nichts von dem ergreifenden Pathos der Begeisterung und der Freude, wie es uns später so warm zu Herzen spricht, es geht vielmehr durch seine Hallenser und Drossener Briefe — R. Haym hat das mit bewundernswerter Feinheit hervorgehoben — ein ganz anderer Zug, ein Zug bald der Bitterkeit, bald der Resignation, der deutlich genug erkennen lässt, wie es in ihm aussah. Er selbst erzählt, wie er nach seinem Bruch mit der Brüdergemeinde im Frühjahr 1787 „unter wenig günstigen Umständen" die Universität bezog (Br. I, 11). Oft genug erfüllten ihn späterhin „Missmut und üble Laune", wenn wieder das Schicksal sich unhold zeigte und ihm nicht den

Schleier lüftete, der über seiner ungewissen Zukunft lag, oder wenn der Vater mit unerfüllbaren Forderungen an ihn herantrat (Br. I, 73. 77, IV, 31). Dies alles wurde im Drossener Kandidatenstübchen zu einer Art von Apathie und Skepsis und war nicht sonderlich geeignet, das Lächeln der Ironie zu unterdrücken, das gelegentlich seinen Mund umzuckte (z. B. IV, 42). Seine Lebensweisheit zimmerte er sich aus Lucian und Montaigne und Wieland zurecht, das waren seine Freunde in diesen einsamen Stunden „Es wird wohl die Welt immer bleiben, wie sie ist, und weder Moral noch Religion noch Satire werden im Ganzen etwas ausrichten" (Br. IV, 10). „Ich habe mit dem Zweifeln angefangen zu denken, und soviel ich seitdem auch gelesen und nachgedacht habe, . . . so bin ich doch gewissermassen in der Theologie sowohl als in der Philosophie auf dieser Stufe stehen geblieben" (Br. I, 78). So, in diesem Zustand studierte er mit der Ruhe eines unbeteiligten Zuschauers die „Geschichte der menschlichen Meinungen" (Br. I, 12), prüfte und untersuchte er, gleichsam zur Uebung seines Verstandes, die Aussagen der Parteien, erforschte er, „was darin haltbar oder unhaltbar, konsequent oder inkonsequent" sei (Br. I, 79). Naturgemäss legte er auch an Kants System diesen Massstab der logischen Konsequenz an, uud so war es beinahe notwendig, dass er seine Angriffe vor allem und mit zerstörender Kraft gegen die praktische Vernunftmetaphysik insgesamt richtete. Die erste seiner obengenannten Schriften setzte sich zunächst mit den letzten und höchsten Ergebnissen der neuen Philosophie auseinander. Sie zergliederte die praktischen Motive, die an der Konstruktion ihres Weltbildes mitgearbeitet haben, und löste sie in ihre Komponenten, in ihre heterogenen Faktoren auf, die, einmal bezeichnet, einander immer mehr abstiessen. Das war der innere Widerspruch im Systeme Kants, dass die Funktion des „Begehrungsvermögens", der Glückseligkeitstrieb, der im Anfang von der Vernunft so energisch abgewiesen worden war, nachher doch wieder zu neuer Bundesgenossenschaft herbeigerufen wurde, dass uns durch eine solche unhaltbare und „widerspruchsvolle Verknüpfung" (Anhg. S. 13) die Unsterblichkeit und die Existenz der Gottheit verbürgt werden sollten. Diesen Ideen kommt darum in keiner Weise eine objektive Bedeutung zu, und daran ändert auch die Tatsache nichts, dass sie „für uns Menschen in unserm dermaligen Zustand unvermeidlich" sind, ebenso unvermeidlich wie all die eudämonistischen Wünsche, aus denen sie hervorgehen (Anhg S. 13). Daneben tritt in diesen Blättern deutlich zu Tage, dass Schleiermacher damals noch, was das Verständnis und die Bewertung des Sittlichen als solchen betrifft, in völliger Uebereinstimmung mit Kant einen qualitativen Unterschied zwischen dem Begehrungsvermögen und dem sittlichen Willen statuierte, ja diesen weit über jenes hinaushob. Aber nicht lange mehr sollte sein Wort von der Nichtigkeit der empirischen Moralsysteme gelten (Anhg. S. 16), denn in der nächsten Abhandlung

schon, in den Freiheitsgesprächen, wandte sich sein grübelnder Scharfsinn gegen jene Zerlegung der menschlichen Natur — wiederum, weil es das folgerichtige Denken so verlangte, weil die ethische Ueberzeugung des Königsbergers dem Draussenstehenden im schwersten Widerstreit mit den Resultaten der Erkenntnistheorie erscheinen musste. Unter dem Einfluss der Darlegungen der Kritik der reinen Vernunft machte er nun den Versuch zu zeigen, „dass man die Willenskraft ebenso wie jede andere Kraft behandeln müsse" (Br. IV, 18 f.). Insofern waren es, wie er selbst bemerkt, theoretische Gesichtspunkte, die ihn zur Erörterung der Frage führten, „wie etwas geschehe", im Seelenleben nämlich, oder der Frage, ob nicht der Begriff der Kausalität auch auf dem Gebiet restlos anzuwenden sei, von dem der Königsberger ihn ausgeschlossen hatte (Anhg. S. 40). Das hinderte nicht, dass sich daneben ein starkes „praktisches Interesse" an der Angelegenheit geltend machte (Anhg. S. 24), d. h. aber hier, dass der praktische Freiheitsbeweis Kants an sich schon seine Prüfung herausforderte. Mit der moralischen Verbindlichkeit, so hören wir, ist keineswegs die Tatsache der transzendentalen Freiheit, die Realität einer intelligiblen Welt gewährleistet. Vielmehr kommt jene vollständig zu ihrem Recht, wenn das natürliche Begehrungsvermögen, wie es von manchen Gefühlen und Vorstellungen beeinflusst werden kann, auch durch eine Kraft des Gefühles und der Vorstellung, die man als „moralischen Sinn" oder „empirische Vernunftidee" bezeichnen mag, völlig bestimmbar ist. Damit ist gegeben, dass die moralischen Handlungen ebensogut wie die anderen Triebäusserungen von dem Gesamtzustand des Seelenlebens, besonders von „dem Totale der gegenwärtigen Vorstellungen" abhängig sind. „Kurz, es ist umsonst, den Menschen zu teilen; alles hängt in ihm zusammen, alles ist eins; hebt man die Regelmässigkeit des Begehrungsvermögens auf, so ist in der ganzen Seele nichts mehr regelmässig" (S. 27). Nun liegt die ganze uns zugängliche Wirklichkeit in einer Fläche, vor uns erstreckt sich, soweit wir auch blicken, immer weiter die Reihe des Endlichen; vom Unendlichen selber, vom Jenseitigen sind wir demnach völlig getrennt, wir wissen nur, dass wir nichts von ihm wissen: Schleiermacher ist in diesen Jahren seiner Entwicklung der erste deutsche Positivist gewesen. Freilich entging es ihm auch da nicht, dass der Gedanke eines Mehr-als-Endlichen aus der Menschenbrust nimmermehr schwinde. Aber er war mit einer raschen Deutung zur Hand, einer Deutung, die an Hume erinnert (Anhg S. 37). Die Phantasie, meinte er, könne alles erklären, die Vorstellung der Freiheit, wie die Annahme eines Lebens nach dem Tode, ihr verdankten wir so wenigstens eine „angenehme Illusion". Etwas Gewisses schenke sie uns dabei nicht, obgleich es ja möglich sei, dass sie nicht immer nur Unwahrscheinliches uns vor die Seele zaubere (Br. IV, 43).

Hierbei blieb Schleiermacher nun freilich nicht lange stehen. Er musste bald einsehen, dass sich der Mensch mit solcher Auskunft im Grunde zuletzt doch nicht zufrieden geben könne. Und einmal auf die Sätze der Kritik der reinen Vernunft zurückgedrängt, musste er sich weiter fragen, was jene, so wie sie nun auf sich selbst gestellt waren, denn eigentlich auszurichten vermöchten; ja es konnte ihm nicht entgehen, wie wenig sie ihr eigenes Gebiet restlos auszumessen und völlig zu bemeistern imstande seien. Dies tritt hervor in einer merkwürdigen Stelle des Aufsatzes über den Wert des Lebens (Anhg. S. 59). Deutlich ausgesprochen werden da die Grenzen der Wirksamkeit und der Leistung der „spekulativen Erkenntniskräfte“, deren höchstes Geschäft ja nur darin bestehe, das Ganze der Erscheinungen unter wenige allgemeine Gesetze zu bringen, aus wenigen toten Kräften zu begreifen: die, so ergänzen wir den Ausspruch im Sinne seines Urhebers, demnach niemals das lebendige All zu umspannen vermögen, die damit über sich selbst hinausweisen und den Menschen auf einem anderen Wege den Zugang zur eigentlichen Wirklichkeit zu suchen nötigen. Schon wieder fing bei dem Hauslehrer zu Schlobitten das „Bedürfnis“ nach dem „Jnneren“, dem „Uebersinnlichen“ an, sich wirkungsvoll geltend zu machen. Und dessen Befriedigung wurde darum für notwendig gehalten, weil jenem Gewebe der Erscheinungen nur so „Leben, Zusammenhang und Kunst“ eingehaucht werden könne. Die Frage war jetzt nur, wie denn nun wirklich in gültiger Weise dieser Forderung zu genügen sei. Wenn bisher die Phantasie über die Schwierigkeiten hinweghalf, ja wenn sie zum Entzücken der Seele mit unendlich grossen und erhabenen Bildern vorübergehend dem Menschen einen Einblick in den Gang und die Ordnung des Weltalls zu geben schien, so war das ein allerdings wohltuender, aber eben rein subjektiver Kompromiss, ein Kompromiss, nur dadurch möglich, dass jene Phantasie eine Verräterei am Verstande beging, aber andererseits dadurch sehr bedeutsam, dass so das eigentliche Uebel „in unsern Systemen“ — gemeint ist natürlich besonders das Kantische — aufgedeckt wurde, nämlich das, was darin den „innern Aufruhr und die Zwietracht“ verschuldete: es ist die schroffe Trennung des Sinnlichen und des Uebersinnlichen. Damals also, im Winter 1792 auf 93, noch bevor Spinoza in Schleiermachers Gesichtskreis trat, erkannte er es als die Aufgabe (für die er dann in den Reden eine Lösung bot), das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen nicht mehr in der Form des Neben- oder Hintereinander — denn so bliebe, wie Kant beweist, das Unendliche immer unerreichbar —, sondern irgendwie in der Form des Ineinander zu begreifen. Und als er nicht viel später durch Jacobis Schriften mit der Gedankenwelt Spinozas bekannt wurde, da wurde wohl sein Verständnis des — es sei dies nochmals betont — von ihm selbständig erfassten neuen Problems geklärt und vielleicht vertieft, aber nicht wurde ihm damals zu dessen Lösung von jener Seite her irgend

ein bedeutsames und positiv förderndes Moment nahegebracht. Dies beweist die „Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems" (W. Phil. IV, S. 283 ff), die von Dilthey (Anhg. S. 64 f) mit guten Gründen in die uns hier angehende Zeit, etwa in das Jahr 1794, verlegt wird. Schleiermacher stimmte, was die Bestimmung der Relationen des Bedingten zum Unbedingten betrifft, Spinoza zu, der es verbot, ein Unbedingtes ausser, jenseits der Reihe des Bedingten anzunehmen, der vielmehr das erstere im ganzen Inbegriff des letzteren suchte (W. Phil. IV, S. 294); doch der Gedanke als solcher war für ihn ja nicht mehr neu und enthielt auch nichts über das eigentliche „Wie" der Durchführung. Dagegen rief der dogmatische Rationalismus des Urhebers der Ethik, wie er in den Aussagen über die Beschaffenheit des der Sinnenwelt zu Grund liegenden Uebersinnlichen hervortrat, sofort seinen Widerspruch hervor, ja er trieb ihn wieder auf eine Weile dem Phänomenalismus der Kritik der reinen Vernunft in die Arme, da es am leichtesten war, das eine Extrem durch das andere zu bekämpfen. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkte Kants aus zeigte allerdings derjenige mehr Kenntnisse, „als er haben sollte", der bestimmte Erklärungen über das Absolute abgab, der mehr als dessen „unendliche mittelbare Vorstellbarkeit" behauptete, mehr als seine Fähigkeit, „die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen." Ebenso wie es unrichtig ist, schreibt Schleiermacher, von den Noumena als einer Mehrheit zu reden, „ebensowenig geht es nun aber an, sich weiter zu versteigen und mit Spinoza eine positive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten; davon konnte aber dieser, dem der kritische Idealismus fremd war, nichts wissen" (S. 300). Wenn er aber so seinen alten Lehrmeister zum Bundesgenossen herbeirief, um mit jenem andern fertig zu werden, es kam dabei doch auch, am deutlichsten unmittelbar hinter dem angeführten Satze, zum Ausdruck, dass man hinsichtlich des früher bezeichneten Problems, wie nun das Bedingte und das Unbedingte tatsächlich aufeinander zu beziehen seien, wie jenes Ineinander beider genauer zu denken sei, vom Kantianismus wie vom Spinozismus völlig verlassen sei. Schleiermacher selber war damals in dieser Angelegenheit noch ganz im Unklaren, wie das Schwanken seiner Worte zeigt. Einerseits glaubte er die Mannigfaltigkeit der individuellen Erscheinungen — hier tritt bei Schleiermacher zum ersten Mal der später für ihn so wichtige Begriff der Individualität auf — kurzer Hand auf die „Kohäsion, die identische Vereinigung der Kräfte einer gewissen Masse an einem Punkte" und somit auf etwas Aeusserliches und Zufälliges, im Grund auf das vorstellende Subjekt zurückführen, glaubte er auch die „denkenden" Wesen, die gewiss den nächsten Uebergang aus der Sinnenwelt in die intelligible Welt darstellten, ebenso wie die „ausgedehnten Dinge" beurteilen zu können (S. 299, cf. M. 38): und doch empfand er zugleich wenigstens dunkel die Unzulänglichkeit dieser Auskunft, genügte

es ihm andererseits doch wieder nicht, wie er es in den Monologen ausspricht, „die Menschheit in ungebildeten, rohen Massen anzuschauen, welche, innerlich sich völlig gleich, nur äusserlich durch Reibung und Berührung vorübergehende flüchtige Phänomene bilden" (M. 39). Und so tauchte sie doch wieder empor, „die grosse Frage", einem bisher falsch gelösten Rätsel vergleichbar: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" (S. 300). Wie, wenn die Individualität ihre Wurzeln doch hineinstreckte in die intelligible Welt? — Wohl hatte einst, und die Erinnerung daran war bei der Neubelebung dieses Gedankens vielleicht nicht unwichtig, Leibniz solches behauptet, doch nach dem Urteil der kurzen Darstellung, war es jenem nicht gelungen, die unendliche Menge der metaphysischen Einheiten wirklich zu konstituieren (S. 295 f). Wie war also hier Gewissheit zu finden?

Bereits hatte aber Schleiermacher, freilich noch unsicher, den Weg betreten, der ihn zum Ziele führen sollte. Wir wenden uns noch einmal seiner Schlobittener Zeit zu. Es ist doch schon eine viel freudigere Stimmung, die ihn damals erfüllte. „Ich fühle mich so glücklich vor vielen anderen Menschen, ich bin fähig zu empfinden, wie trefflich es ist, unter guten Menschen zu sein und Gutes um sich her zu sehen" (Br. I, 86). „Es sind alles so gute Menschen, und es ist eine so lehrreiche und zugleich so liebe Schule. Mein Herz wird hier ordentlich gepflegt uud braucht nicht unter dem Unkraut kalter Gelehrsamkeit zu welken, und meine religiösen Empfindungen sterben nicht unter theologischen Grübeleien; hier geniesse ich das häusliche Leben, zu dem doch der Mensch bestimmt ist, und das wärmt meine Gefühle" (I, 94). Noch stiegen ja immer manche „Zweifel" in ihm auf, aber sein Verstand wehrte sich dagegen, und vertrauensvoll erbat er sich vom alten Onkel Rat darüber, wie er es anfangen solle, um diesem „Uebermute seiner Phantasie" Schranken zu setzen (Br. III, 48, Juli 1792). Damals fing, wie der gleiche Brief erkennen lässt, die innere Loslösung von Wieland an, die später in dem ziemlich scharfen Urteil der Lucindenbriefe über dessen Werke offen zu Tage trat (W. Phil. I, 478). Und in solchem „Gefühl der Gesundheit" (Dilthey, Anhg. S. 51) machte er kurz darauf den Versuch, — nicht auf dem Weg der Kritik fremder Autoren, nein vielmehr aus dem Bewusstsein seiner persönlichen Erfahrungen, aus seinem Eigenen heraus den „Wert des Lebens" festzustellen, sich nach den vielfachen Aenderungen seiner Ansichten eine beruhigende, feste Ueberzeugung zu bilden (S. 50 f). Wir haben, wie Dilthey und Schiele gezeigt haben, in dieser dritten ungedruckten Abhandlung jener Jahre einen allerdings noch unfertigen Vorläufer der Monologen vor uns. Aber mögen auch die jeweiligen Antworten noch so sehr voneinander abweichen, gemeinsam — und es ist immerhin wichtig, gewissen herrschenden Meinungen diese Tatsache entgegenzuhalten — gemeinsam ist die Fragestellung, gemeinsam der Ausgangspunkt: es gelten

nämlich der äusseren Natur im Jahre 1792 die Ueberlegungen ebensowenig wie im Jahre 1800; „die Bestimmung des Menschen" (S. 52), „was Wahrheit an dem Leben ist" (S. 48), das ist vielmehr die einzige Frage, die alles Nachdenken Schleiermachers damals wie später erfüllt, und allein, das weiss er, vom Menschen, vom Leben selbst ist hierüber Aufschluss zu erwarten. Der deutliche Unterschied tritt dagegen im Lösungsversuch hervor; er liegt vor allem darin begründet, dass dem Hauslehrer von Schlobitten noch das Verständnis für die wissenschaftliche Bedeutung des Begriffs der Individualität mangelte. Damals 1792 wollte er in der Behandlung seiner Aufgabe „die allgemeine Idee von dem, was das Leben sein soll und das Urteil darüber, was das seinige wirklich gewesen ist", aufs allerstrengste auseinanderhalten (S. 50), wollte er „bloss Mensch" (d. h. Mensch überhaupt) sein, nicht der bestimmte Mensch, der er war, wollte er alle Erinnerungen an die eigene Vergangenheit von sich weisen und ihnen erst nachher die Rückkehr erlauben (S. 51). Mit Hülfe einer streng abstrahierenden Methode glaubte er den Gehalt und Sinn des menschlichen Daseins ausschöpfen zu können: „Du kannst den Menschen nicht beobachten als in irgend einem Zustand. Indem du von dem abstrahierst, was aus diesem Zustand folgt, den Modifikationen, der Richtung, der Mischung seiner Vermögen, bleiben diese Vermögen selber, welche sein Wesen ausmachen: das Vermögen zu denken . . . und . . . zu handeln" (S. 52) Das sind — vielleicht ist es gut, jetzt schon darauf hinzuweisen — Aeusserungen, die nicht mehr und nicht weniger als eine Vorwegnahme der uns später noch entgegentretenden Methode Fichtes bedeuten. Und gerade darum ist es begreiflich, wie einige Jahre nachher, als Schleiermacher an dieser Auffassung schon irre geworden war, deren rücksichtslose Durchführung durch den Jenenser Philosophen ihn zu grundsätzlichem Widerspruch und so zur klareren Ausbildung seiner eigenen Ansicht veranlassen konnte. Wichtig für die Folgezeit wurde es aber, wie er in dem uns beschäftigenden Aufsatz von 1792/3 nun den Wert des Lebens näher zu bestimmen suchte. „Erkennen und Begehren soll nicht zwei in mir sein, sondern eins. Vollkommene, beständige Uebereinstimmung beider in dem vollsten Mass, worin beide in mir möglich sind, Einheit beider in Zweck und Gegenstand, das ist Humanität, das ist das schöne Ziel, welches dem menschlichen Wesen gesteckt ist" (S. 53). Einheit von Erkennen und Begehren: damit tritt also schon hier in selbständiger Weise derselbe Gedanke auf, der nachmals in den Monologen als Einheit von Tun und Schauen, Bewusstsein und Handeln bezeichnet wird. Der Unterschied besteht abgesehen davon, dass die Begriffe Erkennen und Begehren nur in ihrer allgemeinen, abstrakten Bedeutung gedacht sind, besonders darin, dass es Schleiermacher damals noch nicht gelang, jene Einheit wirklich aufzuzeigen und zu begründen. Vielmehr war gerade seine weitere Ausführung recht dunkel, ein Spiegel-

bild seiner eigenen, unsicheren Ueberlegungen, und er kam schliesslich nicht über den Satz hinaus, dass der Mensch unter einem doppelten zwiespältigen Ziele stehe, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit sich abwechselnd in der Herrschaft über ihn teilten (S. 53 f, cf. Br. III, 54). „Wenn ich dich überall verstehen könnte“, so lautet die Anrede an die Tugend, „wenn du überall sprächst, wenn alles, was in mir geschehen kann, sich auf dich beziehen könnte, so wärst du alles in allem, und Glückseligkeit würde nichts mehr für mich sein. Aber warum forderst du nicht jeden Augenblick, sondern gibst mich so oft jenen hin? Warum hab ich so oft Wahlen, wobei du dich gänzlich weigerst, den Ausschlag zu geben? Ach es ist die Beschränktheit meines Wesens!“ (S. 53 f). Man sieht, dass der junge Verfasser zuletzt doch nicht alles Individuelle unterdrücken konnte, ein günstiges Vorzeichen dafür, dass er es späterhin auch in seiner grundsätzlichen Bedeutung erfassen werde. Zugleich aber tritt hier hervor, warum es ihm in jenem Augenblick noch unmöglich war, die postulierte Einheit zu gewinnen: weil er die „ernste Tugend“ als einen „Fremdling“ über die menschliche Natur hinaushob, weil er das „heilige Begehren der Vernunftmässigkeit seines ganzen Daseins“ nur als befehlend und fordernd, nur als strenges Gesetz kannte. An diesem Punkte setzte denn auch seine weitere Entwicklung ein. Schleiermacher selbst hat später in den Monologen der Zeit gedacht, da er, von keinem System der Weisen beeinflusst, nach langem Suchen und Zweifeln (also doch wohl nicht mehr in Schlobitten) in sich die Vernunft, — nicht mehr die Vernunft als von draussen erschallendes Gebot, sondern die Vernunft als reale Potenz des eigenen Wesens entdeckte, da er, einer Offenbarung schien es ihm gleich, in sich als lebende, tätige Kraft die Freiheit, die „Menschheit“ fand (M. 35 f). „Ich darf es sagen, dass ich nie seitdem mich selbst verlassen. Was sie Gewissen nennen (d. h. das supranaturale, strafende „du sollst“), kenne ich seitdem nicht mehr . . . in stiller Ruhe, in wechselloser Einfalt führ' ich ununterbrochen das Bewusstsein der ganzen Menschheit in mir“ (M 36). Und wie durch solche Aktualisierung der Vernunft zu einer neuen qualitativen Weltbetrachtung der Grund gelegt, wie weiter auf diesem Wege dem Menschen eine wahre, innere Einheit in Aussicht gestellt und gesichert wurde, so ward damit auch das eigentliche Hindernis aus dem Wege geräumt, das dem Verständnis für die Bedeutung des Individuellen bisher unübersteigliche Schwierigkeiten bereitet hatte. Schleiermacher hatte nämlich bis zu jenem in den Monologen bezeichneten Augenblicke die „Vernunft“ im Sinne Kants nur als Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit aufgefasst, und insofern bestand allerdings sein Wort in der „Kurzen Darstellung“ zurecht: „Gerade . . . die Vernunft individualisiert uns am wenigsten und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück“ (W. Phil IV, 299). Indem er sie aber nun nicht mehr als das logische Schema für einen Imperativ, sondern als

lebendige, sich durch die Tat bezeugende Wirklichkeit — und dazu dies zunächst bei sich selbst — erkannte, musste er sofort nachdrücklich auf den Gedanken der Individualität hingewiesen werden. Er erzählt selbst (M. 37), wie alsbald, nachdem jenes erreicht war, ihm dieses andere und grössere Ziel aufging, freilich auch wie lange er darüber in Unsicherheit schwebte, bis er endlich zur klaren Einsicht in jene „höhere Eigenheit der Bildung" gelangte.

Für diesen bedeutsamen Abschnitt im Werdegang Schleiermachers fehlen uns leider die Dokumente, aus denen die Bewegung seiner Gedanken genauer erkannt werden könnte. Doch werden wir wohl für jene Jahre (1794—97), die ja auch äusserlich ruhig verliefen, ein mehr stilles Verarbeiten der selbständig gewonnenen Gesichtspunkte bei ihm annehmen dürfen. Vermutlich war es auch nicht ohne Bedeutung, dass er mitten in diesen neuen Überlegungen mit dem eben in die Welt gehenden Wilhelm Meister von Goethe bekannt wurde, jenem tiefsinnigen Buche, das, was Schleiermacher selbst vorschwebte und schon wertvoll geworden war, auf einen so glücklichen Ausdruck brachte. In künstlerischer Form und in freier Aussprache fand er hier, was er zu begrifflicher Erkenntnis zu erheben sich bemühte. Wielands Agathon, als Bildungsroman, wie er sofort sah, der Vorläufer des Wilhelm Meister, sank nun ganz in seiner Schätzung (Br. I, 141 f). „Vom Wilhelm Meister bin ich den dritten Teil noch nicht habhaft geworden, aber schon der erste hat mich entzückt. Goethe treibt jetzt die deutsche Prosa zu einem Grade der Vollkommenheit, auf dem sie, besonders in der erzählenden Gattung, noch nie gestanden hat." (Ibid.) Diese am 24. Nov. 1795 von Landsberg aus an Alex. v. Dohna gerichtete Aeusserung beweist hinreichend, dass Schleiermacher nicht auf die (bekanntlich ja selbst vom Wilhelm Meister beeinflusste) Romantik zu warten brauchte, um mit dem deutschen Geistesleben in lebendige Fühlung zu kommen. Und das grosse Werk fesselte ihn offenbar nicht bloss gleich nach seinem Erscheinen, sondern zog ihn auch noch späterhin an. „Romane", so berichtet er unterm 16. Juni 1798 aus Berlin, „Romane kommen jetzt überhaupt nicht mehr vor meine Augen. Statt aller anderen habe ich vor einiger Zeit mit der Herz den Wilhelm Meister gelesen." (Br. I, 178.) In diesem Buche nun trat ihm jene gesuchte Einheit von Erkennen und Begehren als Ziel und Besitz jeder wahren Persönlichkeit entgegen. „Der Abbé... lehrte uns, dass man die Menschen nicht beobachten müsse, ohne sich für ihre Bildung zu interessieren, und dass man sich selbst eigentlich nur in der Tätigkeit zu beobachten und zu erlauschen imstande sei." „Lernen Sie z. B. Lotharios Trefflichkeit einsehen, wie sein Ueberblick und seine Tätigkeit unzertrennlich mit einander verbunden sind, wie er immer im Fortschreiten ist, wie er sich ausbreitet und jeden mit fortreisst." (Buch 8, Kap. V.) Auf Schritt und Tritt begegneten dem Leser die Ausdrücke „bilden"

und „Bildung“ und wiesen deutlich auf den Wert des Individuellen hin. Und dies fand noch im einzelnen besondere Begründung: „Der Sinn erweitert, aber lähmt; die Tat belebt, aber beschränkt“ (B. 8, K. V). „Das Schwerste finde ich die Art von Absonderung, die der Mensch in sich selbst bewirken muss, wenn er sich überhaupt bilden will.“ „Wer alles und jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder geniessen will, wer alles ausser sich zu einer solchen Art von Genuss verknüpfen will, der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hinbringen.“ „Eigentlich aber, weil die meisten Menschen selbst formlos sind, weil sie sich und ihrem Wesen selbst keine Gestalt geben können, so arbeiten sie, den Gegenständen ihre Gestalt zu nehmen, damit ja alles loser und lockrer Stoff werde“ (B. 8, K. VII). Dass aber über dem Einzelnen nicht das Ganze übersehen war, zeigte z. B. die Bemerkung: „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt“ (B. 8, K. V). Auch wurden schon hier speziellere, nachher für die Monologen wichtige Begriffe wie „innere Bildung“, „allgemeiner Sinn“ mit grosser Feinheit verwertet: „Er wusste nicht, dass es die Art aller der Menschen sei, denen an ihrer innern Bildung viel gelegen ist, dass sie die äusseren Verhältnisse ganz und gar vernachlässigen“ (B. 7, K. VIII). „Unser sind bis jetzt nur wenig, redliche, gescheite und entschlossene Leute, die einen gewissen allgemeinen Sinn haben, aus dem allein der gesellige Sinn entstehen kann“ (B. 8, K. VII). Es kann nun nach allem Voraufgehenden nicht wohl zweifelhaft sein, welchen Einfluss damals auf Schleiermacher dieses Meisterwerk ausübte, das in dem Lebensgang und der Person des Helden die berührten Gedanken so eindringlich veranschaulicht und gleichsam verkörpert zeigte. Dass es ihn in eine völlig neue Richtung gewiesen hätte, ist gewiss nicht anzunehmen. Aber es war naturgemäss, dass es ihm ein Führer sein konnte auf einer von ihm selbst schon vorher betretenen Bahn. Vieles, was in ihm war, wurde ihm sicher nun deutlicher; anderes, das er sich bewusst oder unbewusst assimilierte, ergänzte in glücklicher Weise das Vorhandene. Ruhig trug er alle diese Gedanken mit sich herum, langsam liess er sie wachsen und sich ausgleichen: und als er dann aus der Stille und Enge seines Berufes hinaustrat auf den Schauplatz des deutschen Geisteslebens, als er in Beziehung kam zu den Vertretern der neuen Bestrebungen, da war er kein schwankendes Rohr mehr, das jede Tagesmeinung und jeder witzige Einfall hin und her bewegten, da war er ein ganzer Mensch, der sich aus eigener Kraft um seine eigene Achse frei zu bewegen imstande war. Wir könnten hierfür keinen unverdächtigeren Zeugen anführen als Friedrich Schlegel, dem Schleiermacher gleich beim ersten näheren Bekanntwerden als eine selbständige, in sich geschlossene Persönlichkeit erschien; so stellte jener im Nov. 1797 den kurz zuvor (Br. I, 161) gewonnenen Freund seinem Bruder

brieflich mit folgenden Worten vor: „Sein ganzes Wesen ist moralisch und eigentlich überwiegt unter allen ausgezeichneten Menschen, die ich kenne, bei ihm am meisten die Moralität allem andern.“ (Walzel, S. 322)[1]). Der junge Romantiker sprach es dazu bald unumwunden aus, was seine zerrissene, fragmentarische Natur an dem anderen hatte: „Du musst mich in der Mitte der Menschheit selbst festhalten, dadurch dass du dich aus deiner Harmonie erhebst.“ „Als Objekt würdest du mir für die Menschheit sein, was mir Goethe und Fichte für die Poesie und die Philosophie waren“ (Br. III, 80 u. 81, Juli 1798). Es war in der Tat eine glückliche Fügung, dass Schleiermacher in einer Zeit mit der romantischen Bewegung zusammentraf, da er schon das Wichtigste getan hatte, um innerlich frei und selbständig zu werden

Fraglos brachten Berlin und das Jahr 1797 Schleiermacher ein Neues: eine neue Art zu leben. Sie brachten ihm das, was er bisher hatte entbehren müssen, die Freundschaft und den unmittelbaren persönlichen Umgang mit Menschen, die ihn verstanden, die ihm ebenbürtig waren und ihr Bestes nicht verschlossen. Nach einem Manne wie Friedrich Schlegel hatte er sich schon lange gesehnt, und nun ging unerwartet sein Wunsch in Erfüllung. „Doch fehlte es mir gänzlich an einem, dem ich meine philosophischen Ideen so recht mitteilen konnte und der in die tiefsten Abstraktionen mit mir hineinging. Diese grosse Lücke füllt er nun aufs herrlichste aus; ich kann ihm nicht nur, was schon in mir ist, ausschütten, sondern durch den unversiegbaren Strom neuer Ansichten und Ideen, der ihm unaufhörlich zufliesst, wird auch in mir manches in Bewegung gesetzt, was geschlummert hatte. Kurz für mein Dasein in der philosophischen und literarischen Welt geht seit meiner näheren Bekanntschaft mit ihm gleichsam eine neue Periode an“ (22. Okt. 1797, Br. I, 161 f). Von der gleichen, wenn nicht von noch grösserer Wichtigkeit für ihn wurden seine Beziehungen zu den Frauen, Beziehungen, die seine Verbindung mit Schlegel überdauerten und auf denen unser Auge mit reinstem Wohlgefallen ruhen muss. Bei diesen fand er, was er an jenem vermisste, „das zarte Gefühl... für die feinen Aeusserungen schöner Gesinnungen, die oft in kleinen Dingen unwillkürlich das ganze Gemüt enthüllen.“ Schleiermacher suchte — wie nahe steht er hierin Gœthe! — er suchte die Frauen, weil der Freund bei seiner Vorliebe für „grosse und starke Züge“ das „bloss Sanfte und Schöne“ nicht zu würdigen wusste, und weil es ihm ein Bedürfnis war, „alle Seiten seines Gemütes zu enthüllen“ und sich bis ins Tiefste und Letzte hinein verstanden zu wissen (Br. I, 170 f). War einst ein Reif in der Frühlingsnacht gefallen und hatte manche Blüte verdorben, jetzt brach ein neuer, herrlicher Frühling

[1] Zugleich deutet dies Wort hier an der Schwelle ihrer Freundschaft an, dass das moralische Wesen Schleiermachers sich auf die Dauer doch nicht mit der einseitig ästhetisch bestimmten Natur F. Schlegels zusammenfinden konnte.

für ihn an. Lauteres Wohlbefinden und Lebensgenuss, so hören wir unterm 30. Mai 1798, erfüllten ihn. „Der Sommer hält mich mit tausend Stricken gefangen und lässt mich nicht los... Ich lebe, ich mache andern angenehme Stunden, ich bin ihnen nützlich beiher — was kann man denn auf dieser Welt mehr tun. Am meisten lebe ich jetzt mit der Herz... Dazwischen gehen wir in den schönsten Stunden spazieren und reden recht aus dem Innersten des Gemüts miteinander über die wichtigsten Dinge" (I, 174 f). Ja der „Zauberstab des Gemüts" (Dilthey, Anhg., S. 8 [1]) schloss auch in ihm alles auf. Nun regten sich seine intuitiven Kräfte, die schöpferischen Energieen seines Wesens wurden wach, der ganze Mensch trat hervor. Und was einst schmerzlich gesuchtes Ziel und blasse Theorie gewesen, die Einheit von Erkennen und Begehren, nun ward es ihm zum beseligenden Erlebnis, zum dauernden Eigentum. Und dabei musste er ja seine Individualität nicht unterdrücken und vergessen : vielmehr war gerade deren Vollentfaltung und ihr Wechselverkehr mit den anderen so ganz verschiedenen Individualitäten das Geheimnis, in dem jene grosse Tatsache beschlossen war. Mit dem Gesagten glauben wir den eigentlichen und wertvollen Beitrag der Romantik für Schleiermachers Entwicklung hervorgehoben zu haben. Die kulturgeschichtliche Bedeutung der frühromantischen Bewegung bestand im Grunde ja darin, dass sie die Weltanschauung und das Lebensideal der Grossen von Weimar und Jena, Goethes und Fichtes, zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinen — wie im einzelnen, das kann dahin gestellt bleiben — und im Kampfe gegen Plattheit und engbürgerliches Wesen zum Besitz der Gebildeten zu machen suchte. Echtes Bildungsstreben, so zeigt der Wilhelm Meister als treues Spiegelbild der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, fand sich zuvor fast nur auf adeligen Höfen; nur hier und in entsprechend niedrigerer Weise bei Schauspielern und ihresgleichen war die Möglichkeit einer Entfaltung individueller Art gegeben. Was aber inzwischen in jenen beiden Pflegstätten eines neuen deutschen Geisteslebens Erkenntnis und Eigentum weniger Auserwählten geworden war, das sollte nun von der Hauptstadt Preussens aus überall hin getragen, das sollte vor allem im eigenen sich zu gleicher Zeit bildenden Kreise für Männer und Frauen zu vollendeter Wirklichkeit gebracht werden. Auch für die Frauen : und in der Tat glichen diese nicht mehr ihren Schwestern aus dem vorangehenden Geschlecht, wie sie Werner, der typische Vertreter der Aufklärung in Gœthes Roman, mit wenig Worten so trefflich schildert: „Die Frauen im Hause sind vergnügt und glücklich, es fehlt nie an Geld. Die eine Hälfte der Zeit bringen sie zu, sich zu putzen, und die andere Hälfte, sich geputzt sehen zu lassen. Haushältisch sind sie so viel als billig ist..." (B. 8, K. I). Vielmehr waren hier die Frauen Mitarbeiterinnen der Männer, nahmen Anteil an allen geistigen Angelegenheiten der Zeit und übten heil-

same Wirkungen aus auf die Verfeinerung und Verinnerlichung des Lebens. Ein sprechendes Zeugnis hierfür ist z. B Schleiermachers Huldigung an Henr. Herz vom Neujahrstag 1798: „Wer ein schöngestaltetes Leben mitgeniessend anschauen darf, dem fliesst das seinige gewiss ruhig daneben hin, und wem es vergönnt ist, auf der Ruhe eines wohlgeordneten Gemüts mit seinen Blicken zu verweilen, dessen Leben kann auch nicht ohne Züge von Schönheit bleiben, weil ein solcher Anblick mit dem wohltätigsten Zauber alles, was den Grazien feind ist, entkräftet und verscheucht." (Br. I, 172). Dass so Schleiermacher zu jenen Menschen in nahe Beziehung trat, dass es ihm vergönnt ward, neue Blicke in die Tiefen des Menschenherzens zu tun, unmittelbar, greifbar vor sich zu sehen, was ihm einst als das Höchste vor der Seele gestanden, Leben und Reflexion oder Theorie in wahrer innerer Einheit zu schauen, diese nicht losgelöst von jenem: das war gewiss für ihn von den segensreichsten Folgen, das liess ihm diese Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern zu einer Periode der schönsten Produktivität und Wirksamkeit werden. Es wird bei späterer Gelegenheit darauf aufmerksam zu machen sein, wie Fr. Schlegel mit der Fülle und Beweglichkeit seiner Gesichtspunkte seinen Freund nachdrücklicher auf den unendlichen Reichtum des menschlichen Wesens und auf die mannigfachen Faktoren der geistig-geschichtlichen Welt hinzuweisen in der Lage war; es wird weiter an einer anderen Stelle hervortreten, dass der spezifisch romantische Subjektivismus in seiner radikalen Form auch nicht spurlos an dem Verfasser der Reden und Monologen vorüberging: im übrigen aber muss durchaus daran festgehalten werden, dass der Eintritt in die romantischen Zirkel bei diesem keinen Bruch mit der Vergangenheit herbeiführte, vielmehr, dass jene Annäherung erfolgte, weil sein bisheriger Werdegang dies verlangte und weil er hoffen konnte, die alten ihm sehr am Herzen liegenden Gedanken und Ueberlegungen nunmehr zu einem glücklichen Abschluss zu bringen. Die Fragmente, die er für das Athenäum beisteuerte (im Juni 1798 lagen sie gedruckt vor, Br. I, 177), lassen diese Kontinuität seiner Entwicklung auch deutlich genug erkennen; es ist durchaus derselbe Schleiermacher wie früher, den wir da vor uns haben [1]). Wir heben nur einiges hervor, das zugleich auf Kommendes hindeutet. Bestimmt und klar werden die physische Welt, die Aussenwelt, einerseits, das Ich, die Geisterwelt, andrerseits unterschieden (Anhg S. 80) [2]). Wer nur Sinn hat, hören wir, sieht

[1]) Ueber diese Fragmente siehe Dilthey, Anhg S. 74 ff. Hier sind sie auch abgedruckt. Schätzenswert zwar, aber durch Dilthey überholt, ist Sigwarts Schrift „Schleiermacher in seinen Beziehungen zu dem Athenäum der beiden Schlegel" (Programm von Blaubeuren, 1861).

[2]) Die gleiche Auffassung wird in folgender polemischen Bemerkung etwa aus dem Jahre 1797 negativ ausgesprochen: „Leibniz spricht von einer Herrschaft und Knechtschaft des Menschen Jene gründet sich in den deutlichen diese in den dunkeln Vorstellungen. Wieder alles nur Quantität." (Dilthey, Anhg S. 74.)

keinen Menschen, sondern Bloss-Menschliches : erst dem Gemüt, d. h. dem Anschauungsvermögen eines (sittlich) gebildeten Wesens erschliesst sich alles (ibid.). „Die mit dem Sollen anfangen und endigen“, so polemisiert er gegen die Kantianer, „haben den Punkt ausser der Erde gefunden . . . aber die Erde selbst verloren“ (S. 83). Er dagegen glaubt mit den edlen Frauen „an die Macht des Willens und der Bildung, ihn dem Unendlichen wieder zu nähern, ihn aus den Fesseln der Missbildung zu erlösen“ (S. 84). Und so lautet auch eine ungefähr gleichzeitige Tagebuchnotiz: „Liebenswürdig ist, wer liebt, d. h. wer überall im Endlichen das Unendliche findet. Gross, wer das Endliche um des Unendlichen willen wegwirft. Vollendet, wer beides vereinigt.“ (Dilthey, Anhg. S. 95.) Es ist das alte, schon in dem Aufsatz vom Wert des Lebens leise berührte Problem, wie jenes Ineinander des Endlichen und Unendlichen zu denken sei, das nun wieder auftaucht, nun, so meinen wir, wo der Doppelgedanke der Individualität und der qualitativen Scheidung der uns vorliegenden Wirklichkeit eine brauchbare Lösung in Aussicht stellte, nun wo beides zusammen die Anerkennung sowohl des Unendlichen wie des Endlichen und doch zugleich ihrer inneren Zusammengehörigkeit und ihres Verbundenseins sicher versprach. Und damit steigen ja schon die allgemeinen Umrisse der Anschauungen, wie sie in den Reden und Monologen vorliegen, vor unserm geistigen Auge auf. Es ist nützlich, darauf gerade an diesem Punkte hinzuweisen, wo wir nun zu der Auseinandersetzung Schleiermachers mit Fichte übergehen.

Sicherlich ist es eine auffallende und zur Beurteilung des Verhältnisses der beiden Männer zueinander ganz wesentliche Tatsache, dass erst in dieser Zeit, im Jahre 1798, deutliche Spuren der Beschäftigung Schleiermachers mit Fichte hervortreten, mit dem Denker, der doch schon seit einigen Jahren dem Königsberger Meister die Fackel der Minerva aus der Hand genommen hatte. Als Schleiermacher z. B. gegen Ende des Jahres 1796 in seinem Tagebuch „Studien zum Naturrecht“ aufzeichnete, war ihm nach Diltheys Mitteilung (Anhg. S. 69) Fichtes Werk über den gleichen Gegenstand überhaupt nicht und dessen „Berichtigung“ nur aus einer Anzeige bekannt. Ebenso wird in seinen im Athenäum erschienenen Fragmenten immer nur auf Kant Bezug genommen. Das Verdienst, ihn nachdrücklich auf die jüngste philosophische Bewegung hingewiesen zu haben, kommt darum wohl den Romantikern, insbesondere F. Schlegel zu, der damals die Wissenschaftslehre im Athenäum (I, 2, S. 56) als begeisterter Jünger eine der drei grössten Tendenzen des Zeitalters nannte. Schleiermacher, für den bisher der Kritizismus der feste Orientierungspunkt gewesen, musste sich angesichts dessen, was sich ihm nun darbot, wie in einer neuen, freilich doch nicht so fremden Welt, vorkommen. Die Losung, „über Kant hinaus“, die lange genug schon seine Ueberlegungen leitete, hier war sie in siegreichem Vorwärtsdringen durchgeführt,

nicht mehr sollte der Mensch abgeschlossen sein von einer jenseitigen Wirklichkeit, an jeden erging der Ruf, durch freie Selbsttätigkeit das Uebersinnliche in sich zur Anerkennung und Geltung zu bringen, dem Philosophen vor allem war es verliehen, mittelst intellektueller Anschauung sich des ganzen Zusammenhanges der ewigen Vernunfthandlungen zu bemächtigen. Und offenkundig kam der Schöpfer dieses Systems damit dem Sehnen und Hoffen der Besten seines Geschlechtes entgegen. So sprach Novalis, jene Gedanken aufgreifend, aber aus der Ueberschwenglichkeit seines Gefühlslebens heraus eigen gestaltend, tiefsinnige Worte: „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft". Die Aussenwelt ist die Schattenwelt, sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich. Jetzt scheint es uns freilich innerlich so dunkel, einsam, gestaltlos; aber wie ganz anders wird es uns dünken, wenn diese Verfinsterung vorbei und der Schattenkörper hinweggerückt ist. Wir werden mehr geniessen als je, denn unser Geist hat entbehrt. „Das willkürlichste Vorurteil ist es, dass dem Menschen das Vermögen, ausser sich zu sein, mit Bewusstsein jenseits der Sinne zu sein, versagt sei. Der Mensch vermag in jedem Augenblicke ein übersinnliches Wesen zu sein. Ohne dies wäre er nicht Weltbürger, er wäre ein Tier. Freilich ist die Besonnenheit. Sichselbstfindung in diesem Zustande sehr schwer, da er so unaufhörlich, so notwendig mit dem Wechsel unserer übrigen Zustände verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewusst zu sein vermögen, desto lebendiger, mächtiger, genügender ist die Ueberzeugung, die daraus entsteht, der Glaube an echte Offenbarungen des Geistes. Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles dreies: eine Empfindung unmittelbarer Gewissheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens" (Athen. I, 1. S. 74 ff). Da Schleiermacher, wie wir wissen, schon lange von gleichen Stimmungen und Bestrebungen erfüllt war, so musste das Bekanntwerden mit Fichte auch für ihn ein Ereignis werden. Eine gewisse Uebereinstimmung seiner Gedanken, soweit sie sich bis dahin gefestigt hatten, mit dem neuen ethischen Idealismus konnte ihm nicht entgehen. Und klärende, weiterführende Anregungen von seiten der Transzendentalphilosophie konnten darum ebenso wenig ausbleiben. Sicherlich wurde ihm durch sie die Zuversicht erhöht, über Kant hinauszugehen und die von der kritischen Erkenntnistheorie festgestellten Schranken zu durchbrechen, und eine Vertiefung seines Verständnisses für die qualitativen Unterschiede innerhalb der uns gegebenen Wirklichkeit ging damit wohl Hand in Hand. Andrerseits konnten ihm doch auch nicht die bei aller Gemeinsamkeit deutlich hervortretenden starken Gegensätze seiner und der Fichteschen Auffassung verborgen bleiben; und wie gefestigt er in seinen Ansichten bereits war, ist daraus ersichtlich, dass er sich auch durch die damals wie später bewun-

derte (Br. I, 327, IV, 75) dialektische und spekulative Kraft des grossen Jenensers nicht einfach mit fortreissen liess, sonderu gerade gegen eine Grundvoraussetzung und Grundthese des Ganzen sich zu ausdrücklichem Widerspruch aufgerufen fand. Denn sonderbar genug musste er bei dem Transzendentalphilosophen die freilich grossartige und glänzende Durchführung des von ihm einst in der Schrift über den Wert des Lebens ausgesprochenen (s. oben S. 17), bald danach aber aufgegebenen methodischen Gedankens entdecken, und so diente ihm diese Auseinandersetzung dazu, vor sich selbst die seitherige Wandlung zu rechtfertigen und zu vollenden, die inzwischen gewonnene Einsicht und Ueberzeugung zu klären, zu schärfen, genauer zu begründen.

Da, wie hervortreten wird, Fichtes kurz zuvor erschienene[1]) Sittenlehre es war, die damals die Opposition Schleiermachers veranlasste, ist es erforderlich und nutzbringend, hier mit einigen Strichen die in jenem Werk herrschende Methode zu charakterisieren. Gleich auf den ersten Seiten wird die Unterscheidung eines doppelten Standpunktes vollzogen: die der „gemeinen Erkenntnis" dessen, was ist, einer Erkenntnis, die „für die Erzeugung einer pflichtmässigen Gesinnung hinlänglich ist", und der „gelehrten Erkenntnis", die den „Gründen" nachgeht, „und um sie zu erhalten, müsste er (d. h. der Mensch) sich über den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins zu einem höheren erheben" (Ausgabe von 1798, S. 2). „Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewusstseins uns unbekannt bleibt, zu entdecken" (S. 7, cf S. 47). Jenes „höhere" Bewusstsein kommt nun durch „philosophische Abstraktion" (S. 15) zustande. Um z. B „mein wahres Wesen", „mein reines Sein" zu finden, muss ich das „Fremdartige", d. h. aber das „Bestimmte", Besondere im Wollen „wegdenken"; dann bleibt noch übrig das „Wollen als solches", als ein „Erstes", „absolut in sich selbst Gegründetes" (S. 16, Corollarium N. 3). „Diese Absolutheit wäre es, die nach Abstraktion von allem Fremdartigen übrig bliebe" (S 18). „Jeder muss vom Anfange an das Geforderte wirklich mit uns gedacht, die vorgeschriebene Abstraktion darin wirklich vorgenommen haben und jetzt innerlich sich anschauen, was ihm übrig bleibe, was das sei, das er immer noch denkt" (dies ist aber, so hören wir, nichts anderes als „absolute Tendenz zum Absoluten, absolute Unbestimmtheit durch irgend etwas ausser ihm". S. 21 f). „Lediglich durch philosophische Abstraktion erhebt man sich zu dieser Allgemeinheit; und man nimmt diese Abstraktion vor, um die Aufgabe bestimmt aufstellen zu können. Im gemeinen Bewusstsein kommt ja lediglich ein bestimmtes, keineswegs aber abstraktes Denken als Tatsache vor, indem ja alle

---

[1]) Der Verleger Christ. Ernst Gabler datierte seine Bücheranzeige auf dem zweitletzten Blatt der Originalausgabe vom Mai 1798.

Abstraktion ein freies Handeln der Intelligenz voraussetzt" (S. 67). Diese abstrahierende Tätigkeit des höheren Bewusstseins wird von Fichte auch intellektuelle Anschauung genannt: „Ein unmittelbares Bewusstsein heisst Anschauung; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche und nur sie angeschaut wird, heisst diese Anschauung mit Recht intellektuelle Anschauung. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche ursprünglich und wirklich . . . in jedem Menschen vorkommt. Die intellektuelle Anschauung, welche der Transzendentalphilosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die blosse Form jener wirklichen intellektuellen Anschauung, die blosse Anschauung der inneren absoluten Spontaneität. mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben" (S. 48).

Wir gehen nun daran, Schleiermachers damalige Stellungnahme gegenüber diesen grundlegenden Sätzen der Transzendentalphilosophie näher zu bestimmen. Es hilft dabei wenig, zuvor die vorhandene Literatur zu Rate zu ziehen, da diese überhaupt über die geistigen Beziehungen beider Männer zueinander nichts Einhelliges und völlig Klares zu sagen weiss und es meistens für geratener hält, sich darüber auszuschweigen.[1] Wir geben vielmehr unsere Auskunft auf Grund einer neu versuchten Deutung und Zusammenschau von Briefstellen, genauer auf Grund der Rekonstruktion von Mitteilungen Schleiermachers aus den leider nur noch allein erhaltenen Antworten F. Schlegels. Da dieser nämlich Anfang Juli 1798 für zwei Monate zu seinen Geschwistern nach Dresden ging (Br. I, 181), kamen für den in Berlin zurückbleibenden und nur im Herzschen Haus verkehrenden Freund ruhige Wochen, die, als er sich im Lauf seiner Arbeit zu Fichte wandte, geeignet waren, ihn

[1] Am ausführlichsten hat sich Dilthey ausgesprochen. Aber seinen Standpunkt hat er doch nicht ganz begründet, dies sollte wohl der zweite Band tun. Denn wenn er auch versichert, die Beziehung des jungen Romantikers zu Kant sei durch Fichtes Auftreten wesentlich umgestaltet worden (S. 319), so verlegt er schliesslich doch die „wirkliche" Auseinandersetzung in eine viel spätere Zeit (S. 338). Gegen diese Auffassung hat sich gleich damals R. Haym in seiner meisterhaften Rezension gewandt: „Wir behaupten und halten für zweifellos, dass alle anderen philosophischen Einwirkungen, welche Schleiermacher seit seinem Studium Kants und Spinozas erfuhr, unbedeutend waren im Verhältnis zu der Einwirkung Fichtes" (Gesammelte Aufsätze S. 392). Aus den Monologen und auch aus den Reden „geht hervor, dass die Macht der Fichteschen Dialektik die so ganz andere Sinnesweise Schleiermachers widerwillig auf weite Strecken mit sich fortgerissen hat". „Es wird mit der Behauptung nicht zu viel gesagt sein, dass jetzt die Fichtesche Art der Erklärung des Systems der Vorstellungen für Schleiermacher an die Stelle der Kantschen getreten" (S. 393). Zwar schiesst damit Haym nach unserer oben durchgeführten Ansicht etwas übers Ziel hinaus, aber sein Einwand gegen Dilthey besteht jedenfalls zu Recht. Doch ist dies leider von den Späteren nicht beachtet worden oder wenigstens haben sie damit nichts anzufangen gewusst, so dass wir heute noch beinahe auf demselben Punkte wie im Jahre 1870 stehen. Emil Fuchs hebt einige wichtige Gesichtspunkte zum Verständnis der Beziehungen Schleiermachers zu Fichte hervor, geht aber auf deren historische Genesis nicht ein.

diesem gegenüber zu einer bewussten Geltendmachung seines Standpunktes zu veranlassen. Man meint wohl, der Plan einer zweiten Fragmentenreihe habe damals Schleiermachers Denken erfüllt. Aber die Fragmente sind nur die Brosamen, die von dem reicheren Tische fallen, Gedankenspäne, und nichts zeigt besser als die Sammelschachtel (Br. III, 90), dass die Sache zur Spielerei geworden ist. Wohl ziemlich bald nach seiner Ankunft in der sächsischen Hauptstadt erhält Schlegel von Henriette Herz die Nachricht, dass der Genosse in Berlin sich zwei Essays über die Scham und über die Treue vorgenommen (Br. III, 78: „was die Herz uns mitteilt"); es hat dies wohl ein gemeinsames Geschäft Schleiermachers und der H. Herz sein sollen (III, 79: „dass ihr, du und die Herz, die Treue charakterisieren wollt"). Aber vergebens suchen wir weiterhin eine Spur davon, und am Ende der zwei Monate vernehmen wir, dass bisher bloss einige Aufzeichnungen darüber zu stande gekommen sind (III, 79: „Mit den beiden Essays ist es nichts; ich habe nicht mitgebracht, was ich schon dazu aufgeschrieben habe". Schleiermacher am 3. Sept. 98). Durch die Briefe Schlegels hindurch geht vielmehr immer wieder und bald ganz allein die Bezugnahme auf eine andere wissenschaftliche Arbeit des Freundes, die, wie deutlich sichtbar ist, diesen in jenen Wochen lebhaft beschäftigt und zu weiteren Ueberlegungen geführt hat. Das andere ist nur die Wellenbewegung an der Oberfläche, hier wird jedoch die Tiefe seines Innern selbst bewegt. Eine Kritik der Moral[1]) nämlich, schon lange geplant und teilweise entworfen, wie jene Schlegel überreichte Skizze beweist, soll nun von ihm näher ausgeführt werden. Ueber den Vorbereitungen dazu, über dem Studium der ethischen Werke Kants und Fichtes, erkennt er es aber als eine Notwendigkeit, seinen kritischen Ausführungen eine zusammenfassende Darstellung seiner positiven Ansichten ein- oder anzufügen. In einem etwa aus der zweiten Hälfte des Juli 1798 stammenden Briefe F. Schlegels steht zu lesen: „Göttlich ist's aber, dass du am Kant bist. Nur nimm ja den Fichte mit; vielleicht wäre es am besten, ihm zu zeigen, dass sein System von Moral und Naturrecht mit dem Kantischen identisch sei ..." „Ich glaube, deine Kritik der Moral . . . bedarf gewiss einer Konstruktion und Konstitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz der isolierten Philosophie[2]) Sollte diese am Anfang oder am Schluss am besten tun oder verteilt werden müssen?" . . . „Ich darf Fichte nicht so verachten, wie du auf deinem Standpunkt musst. Du musst es, u. z. kann diese sehr begeisterte Verachtung

[1]) Br. III, 79: „deine Kritik der Moral", 85: „auf deine Kritik der Moral freue ich mich unsäglich", 87: „dass deine Kritik der philosophischen Moral für sich bestehen muss". Vgl. 91: „wünschte ich's, dass dein Aufsatz noch in das (Athenäum) kommen könnte".

[2]) Dieser Satz ist als Bestätigung einer von Schleiermacher vorgetragenen Ansicht zu verstehen; siehe auch die folgende Anmerkung.

nur absolut sein; auch muss sie grader sprechen, da die Verachtung des ganzen Menschen nur im Hintergrunde lächeln darf; doch wünsche ich sie so leise, so ruhig und ironisch, als eine absolute Verachtung sein kann" (Br. III, 79 f). Aus diesen Worten ergibt sich folgendes: Schleiermacher hat in seiner Nachricht über den Fortgang seiner Arbeit dem Freund seinen grundsätzlichen Widerspruch vor allem gegen die Position Fichtes in der Sittenlehre mit lebhaften Worten ausgesprochen. Letzterer hat, was ihm besonders angreifbar erscheint, die Philosophie „isoliert", losgelöst von der ganzen echten Menschheit; seine Spekulation, das ist der Vorwurf, schwebt gleichsam darüber, ohne Berührung mit ihr. Dies ist der dauernde Anstoss Schleiermachers an Fichte geblieben; man vergleiche z. B. mit der vorliegenden Stelle folgende Aeusserungen an Brinkmann: „Er hat mich nicht sehr affiziert. Philosophie und Leben sind bei ihm — wie er es auch als Theorie aufstellt — ganz getrennt" . . . „Ehe er kam, hatte ich die Idee, über seine Philosophie mit ihm zu reden und ihm meine Meinung zu eröffnen, dass es mit seiner Art, den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine" (Br. IV, 53 vom 4. Jan. 1800). „Wer nun aber die Philosophie und das Leben so strenge trennt, wie Fichte tut, was kann an dem Grosses sein? Ein grosser einseitiger Virtuos, aber wenig Mensch" . . . Er ist auf sein System gekommen „offenbar nur aus dialektischem Bedürfnis, um ein Wissen zu stande zu bringen, daher er nun auch nichts hat als Wissen um nichts als das Wissen". Und nun fährt Schleiermacher fort: „Seitdem ich dies recht inne ward, wusste ich, wie es mit ihm stand" (IV, 94 f). Wir vermuten wohl richtig, dass dieser Zeitpunkt nicht sehr weit ab von jenem Juli 1798 lag. Dem oben im Auszug mitgeteilten Briefe Schlegels ist aber noch etwas anderes sehr Bedeutsames zu entnehmen. Nämlich dass Schleiermacher, gleichsam um für seine Kritik einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, den Plan gefasst hat, seinerseits eine „Konstruktion und Konstitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität" — das sind wohl seine eigenen Worte — zu vollziehen[1]) und dem

[1]) Mit Unrecht schreibt Haym (Romant. Schule S. 512 f und 517) diese Absicht F. Schlegel zu. Als dessen Vorschlag gedacht, hätte sie doch anders ausgedrückt werden müssen. Erst recht unhaltbar wird die ganze Auffassung durch eine etwas spätere Briefnotiz Schlegels: „Ich überzeuge mich immer mehr, dass . . . die Apologie der Humanität gegen die Philosophie nicht eigentlich in meine Ansichten gehört" (III, 87). Wie es scheint, ist Haym zu seiner Annahme durch die Wahrnehmung verleitet worden, dass Schlegels Aufsatz über die Philosophie davon, als wäre es des Verfassers Eigentum, Gebrauch macht (Athen. II, 1 S. 34). Aber diese fast am Ende des Ganzen befindliche Stelle ist lange nach der brieflichen Mitteilung Schleiermachers geschrieben, zumal sich Schlegel im Beginn seines Dresdener Aufenthalts erst um einen Versuch über die „Selbständigkeit" bemüht hat (Br. 81 usf.). — Das Wort Konstruktion ist zu verstehen nach der Stelle Br. IV, 95: „Freilich wer die Natur wirklich konstruiert hätte! Aber wer eine vorher wollte so und so, mag schwerlich die rechte haben" (Schleiermacher, Dez. 1803).

Rahmen seiner Abhandlung einzufügen, dass er also gerade durch den Widerspruch gegen Fichte zu einer neuen Inangriffnahme der erkenntnistheoretischen Aufgabe geführt worden ist: und damit ist der Augenblick bezeichnet, in dem der Gedanke der Monologen entsprungen ist. Gegen das bewunderte System der Wissenschaftslehre bäumt sich etwas in unserem Romantiker auf, das sich unter all den grossartigen Deduktionen wie begraben vorkommt; es ist das Bewusstsein der lebendigen Menschheit in ihm, ein Urverlangen seines Wesens, das sein Recht geltend macht gegenüber der gewaltsam abstrahierenden Spekulation.[1]) Um das Teuerste, das er besitzt, nicht preisgeben zu müssen, darum soll der Philosophie, der Moral eine neue Basis gegeben werden: die echte unverkürzte Menschheit. Hiermit wird aber die Frage brennend: wie kann nun, nachdem der Weg spekulativer Deduktionen ausgeschlossen ist, jene erkannt werden? Bald meldet Schleiermacher dem Abwesenden, wie er ans Ziel zu kommen gedenke. Das zeigt dessen Antwort (Br. III, 83): „Den Erfolg deines Hineinspringens erwarte ich mit Sehnsucht. Wie sehen die Selbstanschauungen aus?[2]) Denke nur ja nicht an das, was ich dir über Fichte schrieb. Ich möchte deiner heiligen Polemik nicht gern ein Haar krümmen, und am Ende kann die moralische und menschliche Ansicht nach meinem Plan in den Ansichten der Philosophie recht gut fehlen".[3]) Die Erwähnung der Polemik gegen Fichte lässt den Zusammenhang dieser Sätze mit den oben an erster Stelle mitgeteilten Bemerkungen Schlegels (Br. III, 79) deutlich genug hervortreten. Und wenn dieser sich hier etwas derb nach „den" Selbstanschauungen erkundigt, so hat ihm der Freund offenbar mit solchen Worten andeuten wollen, wie er sein erkenntnistheoretisches Problem zu lösen beabsichtige. Das „In-sich-selbst-schauen" (Br. IV, 87), das der einstige Herrnhuter so zeitig gelernt hat, gleichsam ein Untertauchen des Geistes in die eigenen Tiefen, soll nun der Schlüssel zur Menschheit überhaupt werden, damit glaubt er, Spekulation und Leben in eins zusammenfassen und das beiden Zukommende erfüllen zu können. Schleiermacher fängt an, sich begrifflich zum Bewusstsein zu bringen und zum Prinzip zu erheben, was in der voraufgegangenen Zeit in seiner Person und in seinem Leben zur lebendigen Wirklichkeit geworden ist: die Einheit von innerem Handeln

[1]) Eine Tagebuchnotiz Schleiermachers wohl aus dem Jahre 1799 lautet: Es ist die Beschränktheit der Philosophie, beides zu trennen. Ihr Leben ist tot ohne Reflexion, und ihre Philosophie ist ein lebloses Gemälde, wenn sie erst das Licht des Lebens verlöschen müssen, um durch den engen Raum der Abstraktion ihr Inneres abzubilden (Dilthey, Anhang S. 118).

[2]) In den gleichen Gedankengang gehört wohl auch die dunkle Stelle aus dem vorhergehenden Briefe (III, 81): „A propos von Gottheit, dein Geist über den Wassern, das ist doch eben nur ein Weichling, der in kaltem Wasser baden soll und nicht hinein will".

[3]) Auch aus dieser letzteren Bemerkung sieht man, dass der Gedanke der Konstitution der Menschheit Schleiermachers Eigentum ist.

und Schauen, einst vergebens gesucht als Einheit von Erkennen und Begehren, nun aber zur Tatsache geworden, indem von dem Begehren als etwas Höheres und wirksam Gegenwärtiges das sittliche Wollen sich losgelöst und in Harmonie mit dem Wissen zusammengefunden hat. Näheres hierüber ist aus den damaligen Antworten Schlegels freilich nicht zu ermitteln; doch könnte dessen Bemerkung, dass die Apologie der Humanität gegen die Philosophie nicht eigentlich in seine Ansichten gehöre (Br. III, 87), die Vermutung aufkommen lassen, dass die Nachrichten aus Berlin gerade den sittlichen Charakter der namhaft gemachten Selbstanschauungen stark betont haben. Zur Genüge bestätigt aber wird unsere Auffassung und Deutung aus den paar Briefen, die Schleiermacher gerade nach Ablauf jener ruhigen Wochen im September 1798 von Landsberg aus an Henriette Herz gerichtet hat Das sittliche Handeln und das sittliche Anschauen sind hier feste, klare Begriffe: „Eigentlich gibt es doch keinen grössern Gegenstand des Wirkens als das Gemüt, ja überhaupt keinen andern". „Gestehen Sie, dass dieses Tun und Bilden unendlich mehr ist als alles, was der Mensch über das grosse Chaos, welches er sich zurecht machen soll, gewinnen kann" (Br. I, 191). „Ist es nicht eine untrügliche, sittliche Anschauung, dass dasjenige ist, was sich so offenbart?" (I, 192.) Sollte Schleiermacher den Ausdruck „Anschauung" von Fichte übernommen haben — es ist mindestens ebenso berechtigt, ja wahrscheinlicher, ihn aus Goethes Wilhelm Meister herzuleiten — der grosse Unterschied dieser sittlichen Anschauung von der intellektuellen Anschauung der Transzendentalphilosophie springt sofort in die Augen: ein und dasselbe ist dort das Erkenntnisprinzip für den Philosophen wie für jeden anderen, Spekulation und Leben sind nicht mehr getrennt; ein und dasselbe ist weiter, was in allen Fällen die Voraussetzung dazu ist, die sittliche Bildung.

Es ist in dem Ueberblick über die bisherige Entwicklung Schleiermachers an manchen Stellen hervorgetreten, wie unablässig ihn das Problem der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen verfolgte. Ja, das war für ihn das Problem der Probleme, und daran dass sie zu dessen befriedigender Lösung den Weg wies, musste sich jede neue Einsicht bewähren Mehr als die vorhandenen Briefe merken lassen, hatten wohl schon in dem vergangenen Winter und Frühjahr die beiden Freunde metaphysische Ahnungen und Stimmungen miteinander ausgetauscht, und während von Schleiermacher dabei auf die Bedeutung der Religion hingewiesen worden war, hatte wohl Schlegel als deren erhabenes Objekt das Universum in Kurs gebracht.[1]) Begreiflicherweise bekam bei dem letzteren

[1]) Schlegel spricht in seinen Dresdener Briefen mehrmals vom Universum (Br. III, 77. 80. 81). Interessant ist die Stelle S. 81: „Das ist meine Treue gegen das Universum . . . . du hältst doch auch noch etwas auf dasselbe, und darin lass uns immer fraternisieren."

alles, was er damals dachte und schrieb, einen religiösen **Anstrich**. So war es der Fall bei dem noch in Dresden entstandenen **Briefe** über die Philosophie, der, wie der Bruder sofort sah, **reichlich viel** von der Religion handelte, und dazu von Caroline wegen **seiner** „Heiligkeit und Innigkeit“ sehr gerühmt wurde (Br. III, 90). Aber das war Schlegelsche Religion, eine proteische Grösse, die sich dem schärfer Zusehenden in immer neuer Gestalt zeigte und jeder genaueren eindeutigen Fixierung entzog. Wenn wir nun vom September jenes Jahres 1798 ab bei Schleiermacher den eben in Angriff genommenen Plan, die Konstitution der ganzen echten Menschheit zu vollziehen, wieder zurücktreten und die Ueberlegungen sich hauptsächlich um die gleichen religiösen Fragen bewegen sehen — damals tauchen, wie Dilthey (S. 373 und Anhg. S. 88 f) gezeigt hat, in seinem Tagebuch die ersten die „Reden“ vorbereitenden Gedanken auf —, so dürfte wohl die völlig unklare Position des Briefes Schlegels über die Philosophie, ja die darin stark betriebene Verwendung und nicht zum wenigsten Verballhornung seiner eigenen Ideen [1]) ihn zur gegenteiligen Feststellung seines Standpunktes

[1]) So greift Schlegel darin einen gerade damals ihm aus Berlin mitgeteilten Gedanken Schleiermachers auf, wenn er es als den Anfang einer philosophischen Unterweisung bezeichnet, „an die ganze vollständige Menschheit zu erinnern“ (Athen. II, 1. S. 34, cf. Br. III, 79); wie wenig er aber dabei den Freund verstanden hat, zeigt hinreichend die vorangehende mit viel Betonung vorgetragene Lobpreisung Fichtes. Schleiermachersches Gut ist es gewiss, und unmittelbar an die Reden und die Monologen erinnert es, wenn Schlegel, wiederum ohne darau s die Konsequenzen für seine Weltanschauung zu ziehen, die schönen Worte ausspricht: „Doch däucht mir, ist ein gewisser gesetzlich organisierter Wechsel zwischen Individualität und Universalität der eigentliche Pulsschlag des höheren Lebens und die erste Bedingung der sittlichen Gesundheit; je vollständiger man ein Individuum lieben oder bilden kann, je mehr Harmonie findet man in der Welt“ (Athen. II, 1. S. 15 f). Dem echten Schlegel gefiel es dagegen viel mehr, mit Kindern und andern zu „symfaullenzen“ (Br. III, 76), und welches seine wahre Ansicht sei, trat in der Lucinde deutlich genug hervor; so enthält die „Idylle über den Müssiggang“ die Sätze: „In der Tat, man sollte das Studium des Müssigganges nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion (!) bilden! Um alles in eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze: diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste und die schönste. Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein reines Vegetieren“. Ueberhaupt finden sich in dem Brief über die Philosophie einzelne Aeusserungen, die später in den Reden wiederkehren und offenbar deren Verfasser zum Urheber haben. Man vergleiche

Athenäum II, 1:	Reden (1. A.):
S. 14 „kann ich doch im strengen Sinn nur das für Religion gelten lassen, wenn man göttlich denkt . . ., wenn man nichts um der Pflicht willen, sondern alles aus Liebe tut.“	S. 111 „Moral mag keine Liebe und Zuneigung, sondern Tätigkeit.“
„Freilich das Universum ist und bleibt meine Losung. Liebst du wohl, wenn du nicht die Welt in dem Geliebten findest?“	S. 89 „den umfängt jeder am heissesten, in dem die Welt sich am klarsten und reinsten abspiegelt . . .“

Aehnlich redet Schlegel auch von der „ewigen Jugend“ (S. 22), für die er Schleiermacher doch kurz zuvor in Carolinens Namen gedankt hat.

veranlasst haben. Gewiss aber konnte dies nur darum geschehen, weil die gerade in den vorhergehenden Wochen zu grösserer Deutlichkeit und Gewissheit herausgearbeiteten Erkenntnisse von selbst in jene Richtung wiesen und zum lange gesuchten Ziele zu führen versprachen. Glücklicherweise war der in jenem Kreis heimische Ausdruck „Universum" so vieldeutig und einer so mannigfaltigen Auffassung fähig, dass sich an sein Verständnis eine wirkliche Entwicklung knüpfen konnte. Und hier nun ging Schleiermacher in der Tat weiter, indem er jenen Begriff — die folgende Darstellung wird das aus den Reden im einzelnen nachzuweisen haben — mit geistigem und sittlichem Gehalt erfüllte und so für sich gleichsam neu prägte. Er selbst wies, während er noch an jenem Werke schrieb, brieflich auf die grosse Verschiedenheit seiner Ueberzeugungen von den Ansichten der übrigen Romantiker hin. Den Anlass dazu gab gerade Schlegel, der ihm gegenüber in verstecktem Angriff (cf. Haym, Romantische Schule S. 484) auf seine „zu bestimmten" (Br. III, 114) Aussagen über die Religion Hülsens „Naturbetrachtungen auf einer Reise durch die Schweiz" (erschienen im Athenäum von 1800) „durchaus neu, tief, einzig und göttlich" (Br. III, 105), „das Sonderbarste, Eigenste und Heiligste", was er seit langem gelesen (S. 102), bezeichnet hatte. „Auch in Hülsen habe ich geblättert", so lauten seine Worte an die Freundin aus dem Herzschen Hause; „klar ist er eben nicht, und ich hoffe, dass meine Religion etwas mehr hierin leistet. Es scheint mir, als ob Sie die Veit wenig sehen, da Sie weder Schlegels Nichtwohlbefinden noch des Aufsatzes erwähnt haben, ... der sogar religiös und heilig sein soll. Es ist aber Naturreligion und da weiss ich nicht, ob es mir viel tun wird. Meine Religion ist so durch und durch Herzreligion, dass ich für keine andere Raum habe" (Br. I, 202). Dass die Gedankenwelt der Reden genau aus jenen Ueberlegungen des Sommers 1798 hervorgewachsen ist, zeigt weiter die deutlich hervortretende Polemik gegen Fichte. Gerade der „Triumph der Spekulation", „der vollendete und gerundete Idealismus", muss sich hier die Anklage gefallen lassen, dass er das Universum eigentlich vernichte, wo er es zu bilden scheine, dass er es zu einer blossen Allegorie herabwürdige. Die reine Spekulation würde für sich stets ein steifes und mageres Skelett bleiben, ein leeres Spiel mit Formeln, die immer anders wiederkämen und denen nie etwas (im Leben nämlich) entsprechen wolle. Das seien alles nur luftige Gedanken, die keine festere Konsistenz anzunehmen imstande wären (R. 53 f). Von hier aus ist auch die berühmte Lobpreisung Spinozas zu verstehen, da dieser das Universum nicht nur mit seinen Gedanken umfasst, sondern mit seiner Liebe ergriffen und dadurch erst wahrhaft besessen habe.[1]) Dem allem entsprach es dann, dass Schleiermacher

[1]) Cf. Br. I, 327: „bei Spinoza finde ich doch inneres Leben"; III, 283: „Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend jemand ein Spinozist, den

kurz nach Beendigung des Werkes eine Zeit lang mit der Absicht umging, Fichte, falls er nach Berlin komme, zu einer Aussprache über die bestehenden Differenzen zu veranlassen und ihm vor allem seine Meinung darüber zu eröffnen, dass es mit der Art der Wissenschaftslehre, „den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern", doch wohl nicht gehe (Br. IV, 53).

Damit ist die Stellung gekennzeichnet, die Schleiermacher in den Reden einnahm. Diese waren über ihn gekommen wie ein höherer Drang,[1]) wie eine Inspiration. Gerade in dem Augenblick war es geschehen, da die geistigen Kämpfe Deutschlands ihre weiteste Ausdehnung und ihre grösste Schärfe angenommen hatten, da das alte, schon dem Untergang geweihte Zeitalter sich zum letzten Ansturm gegen das neue Geschlecht aufgerafft hatte, da es sich darum handelte, den besten und bleibenden Gehalt der neuen Bestrebungen und Gedanken mit Sicherheit und Kraft zu ergreifen und vor aller Welt als siegreich zu erweisen. Eine solche Tat bedeutete offenkundig das Werk Schleiermachers[2]). Es war das grosse Wort eines grossen Mannes, zur rechten Stunde ausgesprochen. Indem aber der junge Romantiker dabei von den Wogen der Zeit getragen war und nach allen Seiten ins Weite strebte, um das ganze All zu durchmessen, mussten die Gedanken, die gerade die Voraussetzung zu den bedeutendsten Ausführungen bildeten, jene im Sommer 1798 zu voller Klarheit gebrachten Gedanken, mehr oder minder im Hintergrund bleiben, musste darum auch das Verständnis der Reden selber auf Schwierigkeiten stossen, besonders dann, wenn man sie isoliert von der Person des Verfassers und seinen Schriften betrachtete. Schleiermacher empfand dies schon, als er noch an dem Werke arbeitete: „Können Sie mir dafür stehen, dass man nicht, um es nicht misszuverstehen, ausser der Religion auch mich kennen muss?" (Br. I, 203). Ja er sollte bald die Erfahrung machen, dass er auch für F. Schlegel, seinen nächsten Freund, trotz allem ein verschlossenes Buch geblieben war. Im Juni 1799 hatten beide „ein wunderbares Gespräch", wobei sich „wahrscheinlich beide nicht verstanden haben". Schlegel, so heisst

---

Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann." Der theoretische Spinozismus war abgetan, aber der „praktische Spinozismus" (bei Dilthey, Anhg. S. 114 N. 9) besass Schleiermachers Sympathie. Nicht eine Gemeinschaft wissenschaftlich-philosophischer Erkenntnisse, sondern eine solche der Stimmung und inneren Richtung der Seele war es, die ihn mit Spinoza verband.

[1]) Schleiermacher selbst stand nach geschehener Tat mit grossen Augen vor dem Faktum. Dies zeigen die Tagebuchworte: „Die Geburt der Minerva ist eine schöne Allegorie auf die Art, wie höhere Geisteswerke entstehen" (bei Dilthey Anhg. S. 109).

[2]) Schleiermacher hat es etwas später als den Zweck der Reden bezeichnet, „in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen" die Unabhängigkeit der Religion von jeder theoretischen Metaphysik darzutun (Br. III, 284).

es in dem Bericht an H. Herz, „notiziert jetzt die Religion und da studiert er mich ordentlich, er will mein Zentrum wissen und darüber haben wir nicht einig werden können . . . . Was ist denn mein Zentrum, wissen Sie es?" (I, 226).

Um des Freundeskreises willen musste also schon von Schleiermacher nachgeholt werden, was in den Reden keine Stätte gefunden hatte. Ueberhaupt aber musste jene Konstitution der ganzen echten Menschheit vor aller Augen vollzogen werden, damit auch die Basis des errichteten Gedankenbaues völlig sichtbar würde. Dies geschah in den Monologen. Der Verfasser versprach hier gleich auf der ersten Seite, „das Grösste, was es gibt", d. h. „in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick" zu gewähren; hier wollte er sich ganz nur so geben, wie er war, wollte er wirklich den Mittelpunkt seines Wesens, den Springpunkt seiner Ueberzeugungen hervortreten lassen. Und welchen philosophischen Wert er seiner Schrift beimass, das ist aus den Briefen an Brinkmann klar genug zu ersehen. Bei der Uebersendung dieses „seines zweiten Kindes" bittet er jenen, vor allem auf das blanc de l'ouvrage, auf die zwar nicht schulgerecht dargelegten, aber deutlich genug ausgesprochenen Voraussetzungen des Ganzen zu achten und macht selbst auf die Voraussetzung aller Voraussetzungen aufmerksam, auf das principium individui, daran „sich alles so unmittelbar anknüpft" (Br. IV, 59). Die Grundlage zur künftigen Kritik der Moral ist nun gegeben, und bereits stellt er dem Jugendfreund diese selbst in Aussicht (IV, 55 f und 59). Damit schon sind die Monologen mit hinreichender Deutlichkeit als Ausführung jenes im Sommer 1798 entstandenen Planes charakterisiert. Und auch direkt kommt es in dem Briefe vom 4. Jan. 1800 zum Ausdruck, dass in dieser Schrift das Ergebnis der durch den Widerspruch gegen Fichte veranlassten erkenntnistheoretischen Erwägungen niedergelegt sei. Während Schleiermacher darin nämlich zu Beginn gegen den Urheber der Transzendentalphilosophie den Vorwurf ausspricht, dass er Philosophie und Leben gänzlich trenne (IV, 53), bezeichnet er weiterhin in sichtbarem Gegensatz zu diesem Unternehmen sein „neueres kleines Produkt, das soeben in die Welt geht", gerade als einen „Versuch, den philosophischen Standpunkt, wie es die Idealisten nennen, ins Leben überzutragen" und den Charakter darzustellen, der nach seiner Idee dieser Philosophie entspreche (IV, 55). Und obgleich aus der ursprünglich geplanten lehrhaft-wissenschaftlichen Abhandlung zuletzt eine ganz persönliche Selbstmitteilung geworden ist, so ist diese doch aus klaren „objektiven" Einsichten hervorgewachsen, die, „wenn auch versteckt", wenigstens dem „Kenner" nicht verborgen bleiben können (Br. I, 338).

Nach dem allem ist es somit durchaus ernst zu nehmen, wenn Schleiermacher an Brinkmann einmal die Bitte richtet, ihn auch weiterhin „nicht ganz" mit der Transzendentalphilosophie zu iden-

tifizieren (Br. IV, 98).[1] Folgendes ergibt sich noch aus seinen allgemeinen Aeusserungen über seinen eigentlichen Standpunkt. Allerdings fühlt er sich mit Fichtes vollendetem Idealismus durchaus eins in der Bekämpfung des naiven Realismus. Aber er will dafür einen „höheren Realismus" eingesetzt haben (R. 54). Wie das zu denken ist, dafür gibt einen Fingerzeig seine Bemerkung über die Monologen: „Indessen weissage ich mir freilich, dass ich gänzlich werde missverstanden werden, weil weder der Idealismus noch die wirkliche Welt, die ich mir doch wahrlich auch nicht nehmen lassen will, ausdrücklich und förmlich deduziert worden sind" (IV, 55). Das wäre nun der krasseste Eklektizismus, wenn Schleiermacher auch nur entfernt daran gedacht hätte, das idealistische Weltbild der kantischen und nachkantischen Philosophie durch den naiven Realismus der vorkantischen Philosophie zu ergänzen. Er hat vielmehr einen solchen „höheren" Realismus im Auge, in dem auch der Idealismus mit beschlossen ist. Er will nicht ein Anhängsel an schon Vorhandenes bieten; er will vielmehr den Idealismus aus einem neuen Prinzip heraus begründen und so über sich selbst hinausführen, in einen höheren Realismus transponieren. Schon Jean Paul empfand dunkel diese eigenartige Stellung des jungen Romantikers; höchst verdammlich erschien es ihm jedoch, wenn man den Idealismus vertrete in anderen als den hergebrachten idealistischen Terminologieen oder, wie er sich ausdrückte, in der realistischen Sprache (Aeusserung Jean Pauls an F. Schlegel, Br. IV, 70). Und auch das Prinzip dieses idealistischen Realismus oder realistischen Idealismus wird uns in den Briefen angedeutet. „Das Ausgehen von der Individualität bleibt gewiss der höchste Standpunkt, da er zugleich den der Allgemeinheit und der Identität in sich schliesst. Ist denn die ganze Welt etwas anderes als Individuation des Identischen?" (IV, 94.) Was bisher auseinandergerissen ist, „strenge" Philosophie, d. h. die Transzendentalphilosophie in der Ausführung Fichtes oder der „vollendete" Idealismus einerseits, „Poesie" oder Leben andrerseits, das soll zusammen den festen Grund abgeben, auf dem man bauen kann. Im Göttlichen in voller „Identität" vorhanden, findet sich beides auch in der uns zugänglichen Wirklichkeit vereint, anschaulich vereint in einem der blossen Spekulation oder dem blossen Leben gegenüber „unstreitig Höheren" in der „lebendigen Persönlichkeit", in der Individualität. Dieses principium individuationis ist somit „der grosse Punkt in der Philosophie": nur von hier aus, nicht aber, wenn man sich bloss auf einen Pol (z. B. auf die vom Leben losgelöste Spekulation) stellt, kann man „die ganze

[1]) Unmöglich ist darum Dilthey im Recht mit seiner Behauptung (S. 337), Reden und Monologen „erkennten" Fichtes Standpunkt „an" und wollten ihn „nur ergänzen". Im Gegenteil, über den Haufen werfen wollen sie alle vom Leben losgelöste Spekulation, d. h. gerade die Fichtesche Transzendentalphilosophie.

Welt" erreichen (IV, 94).[1]) Wer kein Interesse daran hat, Schleiermachers Verstand in eine Bühne zu verwandeln, auf der sich die fremden Systeme ein Stelldichein geben, der muss schon aus der vorgeführten Genesis seiner erkenntnistheoretischen Gedanken den Eindruck erhalten haben, dass sich hier ein kraftvoller Geist in klarer Auseinandersetzung mit den Grössen der Zeit einen eigenen, ihm allein zugehörenden Standpunkt erworben hat. In der Tat ist sich der Charitéprediger bewusst gewesen, dass er mit seinen Reden und Monologen auch der Philosophie Neues geboten habe. Nicht ohne Stolz bemerkt er z. B. einmal (Juni 1801): „Ich habe noch viel zu gute bei der Welt und bei den Philosophen namentlich, was ich ihnen gegeben habe, ohne dass sie es genommen haben" (Br. I, 282).

So treten wir mit den gewonnenen Gesichtspunkten an jene Werke selbst heran, um aus ihnen heraus Schleiermachers damalige erkenntnistheoretische Ueberzeugungen zu entwickeln und systematisch darzustellen. Es handelt sich nun darum, diese in ihrem Mittelpunkt zu ergreifen und in ihren Verzweigungen zu verfolgen. Unser Romantiker selber hat das als das „Talent des Verstehens" bezeichnet, in „das eigentliche Innere eines anderen" einzudringen (Br. IV, 87), ihm ist diese „analytische Rekonstruktion" als das allein richtige Prinzip der höheren Kritik erschienen (an Gass S. 6 und 14). Es ist nun ein wichtiger Ertrag unserer bisherigen Ausführung, nicht nur dass die Reden und die Monologen die gleiche geistige Sphäre bekunden, also zusammen eine Einheit bilden, sondern auch dass die zweite, spätere Schrift, wie sie ihrer Grundidee nach vor der andern konzipiert ist,[2]) zum Verständnis des damaligen Schleiermacher und darum auch der Reden von allergrösster, von grundlegender Bedeutung ist. Wer seine ursprünglichsten Gedanken herausstellen und zum Ausgangspunkt machen will, der muss — das folgt hieraus mit Notwendigkeit — von den Monologen anheben. Dies hat auch R. Haym schon lange ausgesprochen: „Demnach ist es gerade diese letztere Schrift, von der aus man,

[1]) Schon hier muss deutlich geworden sein, dass es völlig verfehlt ist, das Universum Schleiermachers und sein principium individuationis anders als geistig zu deuten. Diese Auffassung weist er weit von sich, wenn er an Brinkmann von Jacobi schreibt: „Fast muss ich fürchten, dass er dies (d. h. das principium individuationis) bloss materiell versteht und physisch! Aber sollte es Dir nicht leicht sein, ihm, um Schlegelisch zu reden, diese seine eigene Idee zu potenzieren und ihn dadurch zu bekehren?" (Br. IV, 94.)

[2]) Ausgesprochen wurde dies schon früher von folgenden Männern:

W. Gass 1852: „Genetisch angesehen hätten die Monologen das Frühere sein müssen" (S. XXIV)

Chr. Sigwart: „Von den beiden Werken . . . den Reden über die Religion und den Monologen sind die letzteren in seinem Geiste früher empfangen" (Kleine Schriften, 2. A. 1889, Bd. I, S. 228).

E. Fuchs (Religionsbegriff, 1900): „Diese (die Monologen) sind in ihrer Konzeption früher als die Reden" (S. 10, Anm.).

Wirklich nachgewiesen wird jedoch diese Behauptung von keinem der Genannten.

besser als von jener ersteren, einen Ausblick auf den gemeinsamen Hintergrund gewinnt." (Romantische Schule S. 539). Und S. Eck hat daraus die klare methodische Konsequenz gezogen: „Wir suchen aus verschiedenen Gründen[1]), indem wir die zeitliche Reihenfolge dieser Schriften umkehren, von dem Inhalt der Monologen aus uns demjenigen der Reden zu nähern" (Aus den grossen Tagen, S. 76). Man könnte nun nur noch weitergehen und bei der Behandlung unserer Frage die Grenzen zwischen beiden Werken überhaupt verschwinden lassen. Aber dies ist schon darum nicht ratsam, weil man in ihnen bis heute eine gewisse Verschiedenheit des Standpunktes Schleiermachers anzunehmen geneigt ist, dann aber, weil so die Reden doch zu kurz kämen, und weil so vor allem darin liegende Schwierigkeiten allzu leicht übersehen und auf die Seite geschoben werden könnten. So betrachten wir die Monologen zuerst und hoffen, dass das Licht, das von ihnen auf die Reden zurückfällt, uns für diese ein sicherer Wegweiser sein und ihr Verständnis wesentlich erleichtern werde.

Welche Erkenntnistheorie einer hat, hängt mit dem andern zusammen, was er selber für ein Mensch sei[2]). So grenzt Schleiermacher seinen Standpunkt scharf und deutlich von dem des „sinnlichen" Menschen ab. Für den letzteren ist das charakteristisch, dass er nur von einer Aussenwelt weiss und demnach auch sich nur als äusseren Gegenstand kennt (M. 13). Dadurch sind sein Tun und sein Denken beeinflusst. Gefesselt an die Natur und das Leben um ihn herum, lässt er sich in allem „durch äussere Verhältnisse" bestimmen. Er weiss sich nur als Glied in dem grossen Mechanismus, der nimmer still steht, als einen Zahn in seiner Räder einem, das ewig kreisend sich und ihn bewegt (M. 102). Darum erscheint ihm sein Dasein in unaufhörlichem Fluss begriffen, bis es zuletzt in die furchtbare Nacht der Vernichtung einmündet. (M. 7). So kann ihm der Wert des Lebens auch nur vom Schicksal draussen abhängen, von dem, was durch den Lauf der Welt an ihn herangebracht wird, Verlust oder Gewinn, Genuss oder Sorge, seiner Taten Erfolg oder Misserfolg, seines Einzelwissens Verschwinden oder Verharren (M. 10 f). Schwankend zwischen Erinnerung und Hoffnung, bricht er bald in leere Klage aus, „dass dahin sei, was so schön gewesen", gibt er bald dem eitlen Wunsche Raum, „dass Besseres kommen möge" (M. 12), er, in allem der

[1]) Die Gründe werden freilich nicht genannt.

[2]) Schl spricht 1802 in einer Rezension den „wahren und noch lange nicht nach seinem ganzen Umfang erkannten und angewendeten Satz" aus, „dass am Ende das philosophische System eines jeden von seinem Charakter abhängt". (Br. IV, 575). Cf. Fichtes bekannten Ausspruch S. W. I. S. 634.

Zeit und der Notwendigkeit ein bedauernswerter Sklave. Kein Wunder, dass er in knechtischem Sinn auch Notwendigkeit sucht und glaubt, wo er sie nicht sieht (M. 23), dass seiner Betrachtung nun auch das Seelenleben als ein Aeusseres erscheint. So geht ihm dieses auf in dem Getriebe sich jagender Vorstellungen, sich befehdender Empfindungen: und könnte er sich deren ganzen Zusammenhang restlos mechanisch erklären, er sähe das Ziel seines Wissens erreicht, er fühlte sich auf dem Gipfel „des Selbstverständnisses", er wähnte sein innerstes Wesen gänzlich enthüllt (M. 7). Aber jenes restlos psychologische Verfahren führt in Wahrheit weit ab von tieferer Erkenntnis. „Es sieht der Sinnliche mit seinem äusseren Tun und äusseren Denken auch alles einzeln nur und endlich. Er kann sich selbst nicht anders fassen, als einen Inbegriff von flüchtigen Erscheinungen, da immer eine die andere aufhebt und zerstört" (M. 23). „Wenn er nur im Wechsel flüchtiger Erscheinungen und einzelner Gedanken, die die Wirklichkeit erzeugt, sich selbst zu finden weiss, wenn er im ungewissen Haben äusserer Gegenstände, im schwindelnden Betrachten des ewigen Wirbels, in dem er mit diesem Sein und Haben sich auch bewegt, sein ganzes Leben hindurch begriffen ist *und niemals tiefer in sein eigenes Wesen dringt*, wenn er, von diesem oder jenem einzelnen Gefühl geleitet, immer nur auf etwas Einzelnes und Aeusseres sieht und das betreiben und besitzen will, wie die Empfindung des Augenblicks gebietet: dann kann ihm das Schicksal feindselig rauben, was er will, und spielt mit seinen Entschlüssen, die ein Spiel zu sein verdienen; dann *mag er klagen über Ungewissheit*, denn nichts steht fest für ihn" (M. 100 f). Wer nur von einem ewigen Fluss der Aussenwelt weiss, der hat eben nichts „unmittelbar Gewisses", er hat sich für immer den Weg dahin versperrt. Freilich ganz ausgelöscht ist auch einem solchen nicht das höhere Bewusstsein der Menschheit. Aber was ihm davon geblieben, trägt er herabgewürdigt zum Zuchtmeister in sich (M. 33), kennt er bloss als Stimme der „gereizten Gottheit" (M. 35). Nur „einzeln und bisweilen", wenn er sich einmal einer Handlung zu erfreuen hat, die mit dem Gewissen übereinstimmt, wird ihm „ein zweifelhaftes Zeugnis der Vernunft" zu teil (M. 36). Und weil er so nichts Bleibendes erreicht, aber danach doch auch verlangt, weil es ihn zuletzt schrecklich ankommen muss, nirgends einen Halt zu haben — damit deckt Schleiermacher die psychologischen Wurzeln des vulgären Supranaturalismus auf — deshalb erhebt er seinen Blick zu einer jenseitigen und zukünftigen Welt, angstvoll fragend, ob dort ein Wille sei über alle Willen, dem dieser Wechsel untertan, klammert er sich an die immer wieder aller Erfahrung zum Trotz erneute Hoffnung auf höheres Erbarmen, seine einzige, letzte Stütze (M. 101 f). Nicht aber greift er hinein in die eigene Brust, nicht tut er den Schritt, in die Tiefen seines Innern zu sehen, dort das

Dauernde, Unvergängliche zu suchen, nicht versteht er es, hinter dem dunklen Schleier des seelischen Getriebes das Licht der Vernunft zu entdecken.

Es ist jenes Gewebe der äusseren Erscheinungen eben nicht das Ganze, überhaupt nicht die wahre Wirklichkeit. Vorstellung und Gefühl teilen wir mit dem Tier (M. 34). Darüber, dahinter hebt erst das „heilige Gebiet“ der „Freiheit“ und echten „Menschheit“ an, steigt eine geistige Innenwelt auf: und dieser gilt es sich zu bemächtigen. Wenn der Sinnliche sich nicht über die niedere Beschränkung seines Bewusstseins und Willens erhebt, so ist das ja „nur innere Trägheit“, mag er es noch so sehr als äussere Gewalt bejammern (M. 107). Darum ist „das leere Geschwätz der Selbsterniedrigung längst für mich verhallt; zwischen mir und ihnen richtet in jedem Augenblick die Tat“ (M 106). Wir sehen, Schleiermacher versucht gar nicht, einem widerspenstigen Verstand etwas dadurch zu empfehlen, dass er es als das Allgemeinste oder das Allerallgemeinste oder auch als Gegenteil davon beweist, er verzichtet von vornherein auf solche von fern hergeholten Deduktionen. Vielmehr macht er die Entscheidung von etwas ganz anderem abhängig: vom Vorhandensein oder Nichtvorhandensein innerer Lebensenergie, von einer ursprünglichen, ersten Betätigung der sonst verborgenen „Vernunft“, vom siegreichen Hervorbrechen des bisher völlig zurückgedrängten „Geistes“ [1]). Nur so können die „dunklen Zweifel“ (M. 36) endgültig gelöst werden. „Ein einziger freier Entschluss gehört dazu, ein Mensch zu sein: wer den einmal gefasst, wird's immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen“ (M. 35). Es vermag aber nur darum jeder, seinen geistigen Gehalt aus dem seelischen Getriebe herauszuheben und so über der Flucht der Zeit ein wahrhaftes Eigenleben zu gewinnen, weil er zugleich imstande ist, sich seines innersten Handelns bewusst zu werden, es „freien Blickes“ (M. 98) zu betrachten. Oder vielmehr ist es in ihm zunächst der Geist selbst, der, indem er erstmalig sich regt, sein schlummernd Auge öffnet, seiner „schöpferischen“ (M. 19) Art inne wird und sich von nun an in seinem Tun anschaut. Erst dadurch vollendet sich ja sein Wesen, schliesst er sich selbständig gegen alles Aeussere ab. So bedarf dann „der Geist nichts als sich selbst, und es vergeht nicht die Betrachtung dem zurückbleibenden Gegenstand, noch stirbt der Gegenstand vor der überlebenden Betrachtung“ (M. 28). Wenn aber der Mensch in sich zurückgeht, um dort — eben vermöge seines geistigen „Auges“ — das Walten der „Freiheit“ anzuschauen, dann ist ihm der „Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit“, dann leuchtet auch ihm „das Licht der Gottheit und scheucht die Nebel weit zurück, in denen jene Sklaven irrend wandern“

---

[1]) Man vergleiche noch die Notiz Br. I, 377: „Jeder Mensch findet sich selbst durch sich selbst, alles andere ist nur Anstoss“.

(M. 19). Es hebt also hoch über das Endliche die Selbstanschauung ihn hinaus (M 24). Dadurch, dass er sein Auge in sich gekehrt hält, verwandelt er jeden Moment, der sonst nur als ein Teil der Zeit verstreichen würde, „in ein höheres freieres Leben“, fühlt er sich in dem heiligen Bezirk der Menschheit und „fern von allen unwürdigen Schranken“ (M. 14 f). Bloss durch Selbstbetrachtung bemächtigt er sich darum seines wahren Wesens (M. 98), wird er sich seiner als eines „bleibenden“ Werkes inne (M. 14), mit einem Wort: „erkennt“ er sich selber (M. 19). „Klar wie der Unterschied des Innern und Aeussern vor mir steht, weiss ich es, wer ich bin, und finde mich selbst im innern Handeln nur, im Aeussern nur die Welt, und beides weiss der Geist zu unterscheiden, nicht ungewiss wie jene zwischen beiden schwankend in verwirrungsvoller Dunkelheit. So weiss ich auch, wo Freiheit ist zu suchen und ihr heiliges Gefühl, das dem sich stets verweigert, dessen Blick nur auf dem äussern Tun und Leben der Menschen weilt“ (M. 22).

Besonders hervorzuheben ist aber jene „innige und notwendige, nur Toren und Menschen trägen Sinnes unerklärte, geheimnisvolle Verbindung zwischen Tun und Schauen“, wodurch sich erst das Wesen des Geistes konstituiert. „Ein wahrhaft menschlich Handeln erzeugt das klare Bewusstsein der Menschheit in mir, und dies Bewusstsein lässt kein anderes als der Menschheit würdiges Handeln zu“ (M. 34). Beide — Schauen und Tun, Bewusstsein und Handeln, Wissen und Wirken — sind schlechthin auf einander angewiesen, sie befinden sich gleichsam in unauflöslicher Wechselbeziehung; das geistige Leben besteht in ihrem Zusammenwirken, es ist zu nichte gemacht, wenn eines davon gehemmt oder gar ausgeschaltet wird. Nicht soll es darum den Weisen — Schleiermacher hat vornehmlich Fichte im Auge, wie aus einem früheren Abschnitt unserer Erörterung hervorgeht — nicht soll es ihnen gelingen, „Leben“ und „ursprüngliches und höchstes Denken“ auseinanderzureissen. Nicht sollen sie Recht behalten mit ihrer Behauptung, dass man, vom Strome der Zeit und der Welt geschäftig dahingetragen, unmöglich sich zugleich in seiner innersten Tiefe anschauen könne. Nicht sollen die Künstler uns irre machen durch ihre Meinung, dass man bei seinem Schaffen ganz „verloren“ sein müsse im äusseren Werk (M. 26). Sie alle teilen ja, was in Wahrheit ewig zusammengehört, des Menschen innerstes Wesen, „das weder das Tun noch das Wissen um sein Tun entbehren mag, ohne sich zu zerstören.“ Denn ist nicht für den wahren Weisen alles äussere Handeln zugleich vom „innern Denken des Handelns“ begleitet? Ist nicht für den wahren Künstler alles Bilden und Dichten ein Sichselbstfinden, Sichselbstanschauen? (M. 27, cf. Br. I, 208).

Bisher ist nur im allgemeinen von Tun des Geistes und seinem Wissen darum die Rede gewesen. Dabei kann natürlich nicht Halt

gemacht werden; wollte man das, so hätte man ja nur ein Tun des Tuns und ein Anschauen des Anschauens [1]) oder ein Tun überhaupt und ein Anschauen überhaupt. Dem entspräche dann auch bloss ein Mensch überhaupt [2]), d. h. es wäre von allen dasselbe eine, gleichförmige Handeln zu verlangen, es müsste dazu jegliche innere Verschiedenheit unterdrückt werden, es könnten sich „nur äusserlich durch Reibung und Berührung vorübergehende flüchtige Phänomene bilden.“ Folglich würde sich die Menschheit immerzu „in ungebildeten rohen Massen“ darstellen, niemals aber „zur rechten Höhe“ emporarbeiten (M. 38. 39). Wenn die philosophische Theorie, die bei jenen Sätzen stehen bleibt, demnach zu einer Vergewaltigung der Menschheit führt, so kommt das in letzter Linie daher, dass sie diese nicht zu ihrem Angelpunkt gemacht, vielmehr ihr, Leben und Denken trennend, den Rücken gekehrt hat. Während selbst viele der „Besseren“ (M. 38) unter den Zeitgenossen — wiederum ist hauptsächlich Fichte gemeint — sich dieses Fehlers schuldig machen, nimmt dagegen der Verfasser der Monologen seinen Standort von vornherein auf dem Boden der wirklichen Welt, wobei man allerdings diese seine „wirkliche Welt“ nicht missverstehen darf. Wenn Dilthey (auf S. 340) bemerkt, Schleiermacher sei im Gegensatz zu Fichte „nicht von einem transzendentalen Ich“ ausgegangen, sondern von der „Analyse des wirklichen, gegebenen Ich“, so ist das zum mindesten zweideutig, wahrscheinlich irrig. Denn auch das „sinnliche“ Ich, von dem er sich doch durch eine tiefe Kluft getrennt weiss, ist wirklich und gegeben: nur stellt es eben für ihn nicht die wahre Wirklichkeit dar, ebensowenig wie die psychologischen Reflexe, in die es sich selbst auflösen möchte. Von Wirklichkeit im vollen Sinne des Wortes ist nach Schleiermacher doch nur da zu reden, wo etwas Bleibendes, Dauerndes vorliegt, wo sich selbständiges, geistiges Leben durchgesetzt und in ursprünglicher Weise kundgetan hat. Hier erst findet die Erkenntnistheorie den festen unvergänglichen Grund, in dem sie sich getrost verankern kann. Wer aber nun sein inneres Tun mit freiem Blick betrachtet, der gewahrt

---

[1]) Ein solches Anschauen des Anschauens ist Fichtes intellektuelle Anschauung.

[2]) Zu diesem Ergebnis kommt Fichte auch in der Tat. So heisst es in der „Sittenlehre“: „Der Trieb nach Selbständigkeit ist Trieb der Ichheit, er hat nur sie zum Zwecke; das Ich allein soll das Subjekt der Selbständigkeit sein. Nun liegt es in der Ichheit . . . allerdings, dass jedes Ich Individuum sei: aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A oder B oder C usf“ (S. 295 f). „Geht der Trieb nach Selbständigkeit auf Selbständigkeit der Vernunft überhaupt; kann diese nur in den Individuen A, B, C, usw. und durch sie dargestellt werden: so ist es mir notwendig ganz gleichgültig, ob ich A oder ob B oder C sie darstellt; denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letzteren zu dem einen ungeteilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; in oder ausser mir, dies ist ganz gleichgültig . . .“ (S. 297).

von Uranfang an und dann immer mehr, wie die Menschheit in ihm, gleichsam sich selber beschränkend, eine besondere Art annimmt, wie sie sich stets klarer in ihrer Individualität entfaltet, der erkennt damit, dass eben jeder sie nach einer einzigen Richtung verwirklichen solle, und erhebt sich zu dem Gedanken einer „höheren Eigenheit der Bildung“ [1]). Diese der unmittelbaren Anschauung wirklich, d. h. immer in deutlicher Ausprägung (Individualisierung) gegebene Tätigkeit des Geistes ist somit der letzte, dem Menschen zugängliche sichere Punkt. Und von hier aus richtet sich der Blick sofort nach vorn, dem Ziele zu. Ueber das Woher? und Wie? mag der Phantast grübeln und spekulieren, er würde mit näheren Angaben doch nur die Mythologie um eine neue Kuriosität bereichern. Genug, dass gerade durch das innere Handeln, welches stets eine Selbst-Beschränkung bedeutet, dem Menschen „etwas höheres Sittliches“ (M. 39), ein „unabhängiges“ Dasein, ein „besseres Leben“ (M. 43) geschenkt wird, dass ihm so das „Vorrecht“ (M. 42) zum Bewusstsein kommt, in sich die Menschheit zu „bestimmen“, „in irgend einer endlichen Gestalt und festen Zügen sie darzustellen“ (M. 21). „Der Gedanke allein hat mich emporgehoben und gesondert von dem Gemeinen und Ungebildeten, das mich umgibt, zu einem Werk der Gottheit, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat; und die freie Tat, die ihn begleitete, hat um sich versammelt und innig verbunden zu einem eigentümlichen Dasein die Elemente der menschlichen Natur“ (M. 40).[2])

Wenn nun aber die Menschheit sich in einem endlichen Wesen durch freie Tat entschieden abgrenzt, so kann sie das nur dadurch, dass sie zugleich in anderer Weise die selbstgezogenen Schranken überschreitet, dass sie ihren Blick hinüberschweifen lässt auf das weite Reich derer, die ebenfalls sich eigen zu formen und zu bilden bemüht sind. Ja nur der bringt es dahin, im innern Tun sich zu besondern und zu einer bestimmten Individua-

---

[1]) Man vergleiche damit folgende Stelle aus den Lucindenbriefen: „Ueberlege dir nur . . ., ob nicht alles Geistige im Menschen ebenfalls von einem instinktartigen, unbestimmten innern Treiben anfängt und sich erst nach und nach durch Selbsttätigkeit und Uebung zu einem bestimmten Wollen und Bewusstsein und zu einer in sich vollendeten Tat herausarbeitet“ (W. Phil I, 473).

[2]) Als metaphysicher Akt erscheint dies M. 39 (Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt) und M. 103 (Beschränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erste Tat). Hier werden wir von selbst an die religiöse Beurteilung des Vorgangs in den Reden gewiesen, die ihn als Tat, als Handlung des Universums verstehen lehren und doch wieder nur in der mythischen, von Plato entlehnten Form anschaulich machen können (cf. R. 266 f.). Sieht man hiervon ab, so ist das Ganze, wie es in der Rezension der Fichteschen Bestimmung heisst (W. Phil. I, 533 f), etwas „absolut Unbegreifliches“. Damit bescheiden sich auch die Lucindenbriefe: „Der Augenblick, da die Liebe zuerst ans Licht tritt und Licht schafft aus dem innern Chaos, welches von nun an aufhört eines zu sein, ist eben so unerforschlich und unbegreiflich als jedes andere Entstehen“.

lität auszureifen, der sich auf dem Wege der Anschauung doch wieder die ganze Menschheit zu vergegenwärtigen weiss und so mit der unendlichen Welt der Individualitäten in Gemeinschaft und Zusammenhang bleibt. „Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen" (M. 24). Und wiederum vermag sich die Selbstanschauung nur so zur „Welt"-anschauung zu erweitern, dass zugleich das Handeln auf sich selbst zu einem Handeln auf die Gesamtheit der Geister ausgedehnt wird [1]. Denn ein Anschauen der „Welt" ohne begleitendes oder voraufgehendes Tun würde an der Oberfläche haften bleiben, würde nur etwas Verschwommenes, bald völlig Verfliessendes ergeben. Mit dem allgemeinen Sinn muss sich also das Wirken auf die Allgemeinheit vermählen, muss sich Liebe vereinen. Kein Empfangen ohne Geben. Wo das erste doch ohne das zweite versucht wird, da müsste bald dies furchtbare Missverhältnis das Gemüt „zerrütten" und den, der so ein eigenes Wesen werden wollte, „ganz zertrümmern oder zur Gemeinheit ihn herunterstürzen" (M. 51). Wo aber beides zusammenwirkt, da empfängt das innere Leben Nahrung, eignet es sich immer neuen Stoff an: „Es trocknen mir in der Einsamkeit die Säfte des Gemüts, es stocket der Gedanken Lauf; ich muss hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit den andern Geistern zu schauen, was es für Menschheit gibt, und was davon mir fremde bleibt, was mein eigen werden kann, und immer fester durch Geben und Empfangen das eigene Wesen zu bestimmen" (M. 47). Und wenn nun auch dem irdischen Standort nur ein verhältnismässig enger Gesichtskreis vergönnt ist, so trägt doch über die zeitlichen und räumlichen Grenzen die Götterkraft der schöpferischen Phantasie empor, indem sie, jeder Beschränkung ihn entrückend, dem Geist immer neue Daseinsmöglichkeiten, immer andere Verhältnisse der Menschheit darreicht und zu eigen gibt. Denn ist sie wahr und lebendig, so ist auch sie von einem innern Handeln deutlich begleitet: „Dann hat das angeschaute Fremde den Geist gebildet, eben als wäre es auch in der Wirklichkeit sein Eigenes". „So nehm ich wie bisher auch ferner kraft dieses innern Handelns von der ganzen Welt Besitz" (M. 119—121).

Es bringen ja „Welt"-anschauung und -bildung den Menschen stets wieder zu sich selbst zurück, fördern unmittelbar die Selbstanschauung und -bewegung, vollenden das eigentliche Sichselbstfinden. Allgemeiner Sinn und Liebe sind ja, wie die „höchsten Bedingungen der Sittlichkeit", so zugleich das „sichere Zeugnis" und die „hohen Bürgen" für die Entfaltung wahrhaften Eigenlebens

---

[1]) cf. M. 128: Durch Sterben tötet jedes liebende Geschöpf, und wem der Freunde viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgestossen von aller Wirkung auf die, welche seine Welt gewesen, . . . der Geist sich selbst verzehrt. — Wie „Welt" und „Gemeinschaft der Geister" Korrelatbegriffe sind, zeigt deutlich M. 17.

(M. 52, 62). Denn Liebe, d. h. Ehrfurcht vor der Besonderheit des Nächsten, mehr noch: „Ausüben der Freiheit gegen freie Wesen", ist höchste Kraft (M. 115), ist das Wahrzeichen echtester Individualität. So greifen also Selbstanschauung und -bildung einerseits, Weltanschauung und -bildung andrerseits aufs innigste ineinander, befinden sich in fruchtbarer Wechselwirkung: „eins das andere ergänzend wächst beides unzertrennlich fort" (M. 52). Hier befinden wir uns darum auf dem „höchsten Gebiet der Sittlichkeit" (M. 50). Wer, indem er selbst wird, den andern „ein eigenes und freies Handeln" darbietet, der erweist sich dadurch zugleich als ein Bildner der Welt, und wer ihnen, ihr Wesen herauszuarbeiten, liebevoll behülflich ist, der muss dabei seinerseits sich selber „bestimmter und eigener" werden (M. 21). „Nur wenn der Mensch im gegenwärtigen Handeln sich seiner Eigenheit bewusst ist, kann er sicher sein, sie auch im Nächsten nicht zu verletzen, und nur wenn er von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen und jeder anderen Darstellung von ihr sich und die seinige entgegenzusetzen, kann er das Bewusstsein seiner Eigenheit erhalten" (M 50).[1] Darum nennt Schleiermacher die Liebe das Erste und das Letzte, die anziehende und die erhaltende Kraft der Welt. Ohne sie müsste „alles in gleichförmige rohe Masse zerfliessen, ohne sie gäbe es keine Bildung, kein eigenes Leben, keine Mannigfaltigkeit innerlich verschiedener, eigentümlicher Wesen, kein Reich freier Geister (M. 51, 52).

Zuletzt hat aber der Geist das Bedürfnis, den Blick abziehend von der Welt draussen, ihn tief in sich selbst zu senken, sein eigenes Wesen voll und umfassend anzuschauen, über seine Individualität sich Rechenschaft zu geben. Seitdem er durch freie Tat eine bestimmte Gestalt angenommen und zugleich das Auge der Gesamtheit der Geister zugekehrt hat, befinden sich Tun und Anschauen in anregender Wechselbeziehung, bald sich abstossend, bald sich anziehend, suchen sie, dauernd getrennt, doch immer wieder zusammenzukommen. Das begründet ja die Ursprünglichkeit und Fruchtbarkeit des geistigen Lebens, dass das Tun das Anschauen aussendet, das Anschauen dem Tun den Stoff zum Verarbeiten herbeibringt. „Unendlich geht es in zwiefacher Richtung fort" (M. 56, cf. 48 und 144 f). Dem Tun ist kein Ruhepunkt verliehen; denn alsbald eilt das Anschauen voraus, überschreitet die bisherigen Grenzen, eröffnet einen neuen weiteren Gesichtskreis, setzt jenes wieder in lebhaftere Bewegung. Aber das Ziel alles Strebens bleibt doch das, dass beide, wie sie ursprünglich — unbewusst — eins sind, so zuletzt, dann aber in bewusster Weise, dauernd sich verschmelzen, ein Ziel, das freilich in der endlichen

[1]) In Schleiermachers Tagebuch aus jener Zeit findet sich das Distichon: Wer sich nicht selbst anschaut, nie wird er das Ganze begreifen, Wer nicht das Ganze gesucht, findet wohl nimmer sich selbst. (Bei Dilthey, Anhang S. 118).

Welt niemals erreicht wird. „Der Gedanke, mit dem sie die Gottheit zu denken meinen, welche sie nimmer erreichen, hat doch für dich die Wahrheit einer schönen Allegorie auf das, was der Mensch sein soll“ (M. 28).[1]) Zu dieser schon durch den Kontext völlig deutlichen Aussage — in den Sätzen vorher und nachher ist von den Begriffspaaren Handeln — Schauen, Tun — Wissen, Leben — Denken und von der Möglichkeit ihres Zusammenbestehens die Rede — findet sich in den Briefen eine willkommene, allen Zweifel niederschlagende Parallele. „Wenn nun aber die strenge Philosophie (= „ursprüngliches und höchstes Denken“ M. 26), der Gegensatz ist zur Poesie (= lebendiges Schaffen, „Leben“ M. 26), wie soll man das unstreitig Höhere nennen, was Beide verbindet? Im Göttlichen ist es eben die Weisheit, die, wie Platon sagt, nicht mehr philosophiert, sondern bei der Gedanke und Bildung eins ist; bei uns ist es eben, was Du die Einheit des Lebens nennst, die lebendige Persönlichkeit, die auch nachbildend jenen Gegensatz in sich zu überwinden sucht, wenn dies gleich nie völlig zustande kommt“ (Br. IV, 94). Wie die Stelle der Monologen ausgeht von einer Polemik gegen Fichte, so lässt der Brief nunmehr diese folgen: besser könnte die ideelle Verwandtschaft beider Aeusserungen gar nicht kenntlich gemacht sein. Wenn aber dem menschlichen Geist jenes Höchste versagt ist, so besteht für ihn statt dessen die andere erreichbare Aufgabe, wenigstens den sichern Weg zur Vollendung zu gewinnen und auf der geraden Bahn unentwegt weiterzugehen, d. h. stets müssen sich „Selbstbildung und Tätigkeit des Sinnes in jeglichem Moment das Gleichgewicht“ zu halten suchen (M. 57). Dann ist auch die Möglichkeit echter Selbsterkenntnis gegeben Denn wie sollte „auch wohl der Mensch, nachdem er einmal zum unabhängigen und eignen Dasein gelangt ist, mitten im Werden und Sichbilden plötzlich eine andere Natur annehmen?“ (M. 43). Ja, wer auf solcher Stufe der Eigenheit angelangt ist, dem wird verliehen, „prophetisch“ (M. 41) seiner Zukunft gewiss zu werden. Ueber sein gegenwärtiges Dasein sich emporschwingend und aller Zeit

[1]) Missverstanden ist diese Stelle von Bleek (S. 167), der Schleiermacher in der Vorstellung Gottes nur das Symbol für die Herrschaft des Geistes über die Natur finden lässt. Es handelt sich aber gar nicht um den Gegensatz von Natur und Geist, der durch die Herrschaft des letzteren über die erstere überwunden werden soll — dadurch bliebe ja der Geist ewig an die Natur gefesselt —, vielmehr handelt es sich um eine Spannung innerhalb des endlichen geistigen Lebens, eine Spannung, auf der dieses beruht, auf deren Ausgleich dieses angelegt ist. Auch Bleek führt in diesem Zusammenhang den Satz an, dass der Geist nichts als sich selbst bedürfe, aber eben ohne seinen Sinn und seine Tragweite zu erkennen. Freilich, wenn er nur die 2. Auflage vor sich gehabt hätte, wäre dies verständlich. Da er aber auch die 1. Auflage herangezogen hat, muss man sich billig wundern, dass ihm die deutlichen Unterschiede zwischen beiden nicht zum Bewusstsein gekommen sind. Doch ist es nicht anders möglich, wenn man Reden wie Monologen durch die Brille der viel späteren Ethik und Dialektik betrachtet. Darüber weiterhin noch mehr.

vorauseilend, vermag er sich in seiner Vollendung zu sehen, so wie er sein soll. wie er sich als Ziel vorschwebt Das ist nichts anderes als ein mystisches Schauen des eigenen Urbildes, wie es auf den Höhepunkten des Lebens plötzlich aufleuchtet. Hier geniesst der Geist, vorahnend, vorausblickend, die vollendete Harmonie, „und dies Anschauen ist Unsterblichkeit und ewiges Leben“, „unsterblicher Gesänge himmlischer Genuss“ (M. 28 f.). Verstehen wir es nun, wenn Schleiermacher das principium individui das Mystischste im Gebiet der Philosophie nennt? Verstehen wir es, wenn er davon redet, wie auch das Ganze, weil alles so unmittelbar an jenes anknüpfe, ein mystisches Aussehen habe bekommen müssen? (Br. IV, 59).

Wenn wir nunmehr zu den Reden übergehen, finden wir die Sachlage viel verwickelter. Gerade in der Zeit, da Schleiermacher es nach offenbar raschem Entschluss unternimmt, über die Religion zu schreiben, fluten ganz ersichtlich in seiner reichen, vielseitigen Natur noch unausgeglichen, ja einander widerstrebend mannigfache Strömungen durcheinander: herrnhutische Frömmigkeit, einer Grundrichtung seines Gemüts innigst verwandt, die soeben vertieften und gefestigten Ansichten vom echten Wesen der Menschheit, andere der zeitgenössischen Philosophie entstammende Einflüsse. Und sein kraftvoller Geist umspannt alle zusammen, unterdrückt keine vollständig, lässt allen mehr oder minder Raum, verbindet sie jedoch in lebendiger Weise zu einer solchen Einheit der Stimmung, dass auch der Leser davon ergriffen wird. Schleiermacher selbst deutet in einem späteren Briefe an Sack die „innere Duplicität“ (Br. III, 125) seines Buches an, indem er die darin zum Ausdruck kommende Denkungsart aus einem doppelten Zuge seines „eigentümlichen Charakters“ herleitet: aus seiner „angeborenen Mystik“ und seiner „von innen ausgegangenen Bildung“ (Br. III, 285). Dies alles ist jedoch nun nicht so zu verstehen, als ob jenes herrliche Werk beim schärferen Zusehen zuletzt in etliche grosse Bruchstücke auseinanderfiele; vielmehr muss sich hierbei einerseits gerade absondern, was nicht zu seinem eigentlichsten Bestand gehört, und muss andrerseits als fester, unauflöslicher Kern hervortreten, was die originale Leistung Schleiermachers in diesen Jahren ist. Dies aber, so werden wir sehen, besteht in der Fortführung eben der Gedanken, die in jenem der Niederschrift der Reden voraufgehenden Sommer über seiner Beschäftigung mit Fichte zu begrifflicher Klarheit gereift und die dann in dem nachfolgenden Herbst in den Monologen zur wirklichen Aussprache gelangt sind. — Zunächst sei auf die in den Reden sich geltend machende Mystik — Mystik hier im Sinne der grossen geschichtlichen Erscheinung — hingewiesen. Da klingt das alte, nie ausgesungene Lied vom Untergehen im Unendlichen, vom Vernichten der eigenen Persönlichkeit

bald in stärkeren Akkorden, bald leise nachhallend durch. Es ist das Lied, wie es von alten Zeiten her im Bengalenland beim erhabenen Schweigen der Nacht unter des Mondes heiligem Glanz dem Frommen die Seele durchzittert oder beim Taumel wilder Feste die Scharen der Andächtigen durchbraust. „Wer die Kraft des Reigens kennet, wohnt in Gott: denn er weiss, wie Liebe töte. Und wo die Lieb' erwachet, stirbt das Ich, der dunkele Despot".[1]) Es ist das Lied, wie es, unter dem Einfluss des Neuplatonismus von Dionysius Areopagita angestimmt, in der Christenheit weitertönt zu den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts, zu Jakob Böhme und seinen Freunden, wie es auch in Zinzendorfs Gemeinde mehr oder minder mitschwingt. „Worin besteht nun die Vereinigung? Darin dass man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes oder zumal ohne Willen sei und dass der geschaffne Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmolzen sei und zunichte geworden sei also, dass der ewige Wille allein daselbst wolle, tue und lasse".[2]) „Soll die Seele dahinkommen, so muss sie ganz lauter, ledig und bloss sein von allen Bildern und muss auch gänzlich abgeschieden sein von allen Kreaturen und zu allererst von sich selbst. . . . Stehe allein auf einem Ausgang deiner selbst und in einem Nichtwissen alles dieses Vorgesprochenen und komm in die Einigung dessen, das da ist über alles Wesen und Erkenntnis".[3]) Wer vernimmt diese Töne nicht auch in den Reden? „Nach einer solchen Ahnung von etwas ausser und über der Menschheit strebt alle Religion, um von dem Gemeinschaftlichen und Höheren in beiden ergriffen zu werden; aber dies ist auch der Punkt, wo ihre Umrisse sich dem gemeinen Auge verlieren, wo sie selbst sich immer weiter von den einzelnen Gegenständen entfernt, an denen sie ihren Weg festhalten konnte, und wo das Streben nach dem Höchsten in ihr am meisten für Torheit gehalten wird" (R. 105). „Erinnert euch, wie in ihr (d. h. in der Religion) alles darauf hinstrebt, dass die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, dass wir durch das Anschauen des Universums soviel als möglich eins werden sollen mit ihm; sie aber sträuben sich gegen das Unendliche, sie wollen nicht hinaus, sie wollen nichts sein als sie selbst und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität" (R. 131). So wundern wir uns nicht mehr, wenn wir lesen: „Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner

---

[1]) Worte des Mystikers Dschelaleddin Rumi, entnommen der „Psyche" von Erwin Rohde (S. 319).

[2]) Theologia Deutsch, ed. Pfeiffer (Stuttg. 1854) S. 105 (K. 27).

[3]) ibid. S. 27. (K. 8.)

Beschränktheit sich bewusst wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermesslichen (R. 52). Diese Sätze sollen in ihrem Inhalt nicht abgeschwächt werden. Aber ihre Beurteilung muss gewiss einseitig und schief ausfallen, solange man sie in dieser Isolierung betrachtet. Denn es ist doch eine sehr zu berücksichtigende Tatsache, dass sie fast immer gerade solchen Ausführungen vorangehen, die für eine höhere Bedeutung der Individualität eintreten, ja dass beides sich oft ganz dicht beisammen findet. So heisst es z. B. kurz nach dem an letzter Stelle mitgeteilten Ausspruch: „Wie kommt eure Praxis zu der armseligen Einförmigkeit, die nur ein einziges Ideal kennt und dieses überall unterlegt? — weil es euch an dem Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur fehlt, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist“ (R. 53, cf R. 86). Oder man lese den ganzen Abschnitt über die Unsterblichkeit, aus dem eine andere der vorhin herbeigezogenen Aeusserungen stammt (R. 131 f). Hier steht doch auch das unmissverständliche Wort: „Das Universum spricht zu ihnen, wie geschrieben steht: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren“. Und obgleich es weiterhin nochmals lautet: „Strebt darnach schon hier, eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, strebt darnach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert“, so folgt doch sofort die wiederum unmissverständliche Erklärung: „und wenn ihr so mit dem Universum ... zusammengeflossen seid, und eine grössere und heiligere Sehnsucht in euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen„ (R. 132).[1] Deutlich verwandt mit diesen Aussagen ist auch folgende Stelle, die uns fast noch klarer in die bei all dem in Schleiermacher wirksamen Motive hineinblicken lässt: „Schaut euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab, was nicht euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer geschärfterem Sinn, und je mehr ihr euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor euch dastehn, desto herrlicher werdet ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl der Unendlichkeit in euch“ (R. 166). Einerseits soll man hier sein eigenes Selbst gewinnen, andrerseits soll man doch wieder dieses sein Selbst preisgeben. Oder liegt vielleicht der Widerspruch nur darin, dass das Selbst jedesmal ein anderes ist, das eine Mal das den ewigen Kern darstellende, das andere Mal das die empirisch-sinnliche Erscheinungsform mit ihren notwendigen Schranken ausdrückende Selbst? Ja, hierin allein ist offenbar der letzte Beweg-

[1]) Durchaus unstatthaft und jeder inneren Berechtigung bar wäre es, wollte man dies als eine euphemistische Phrase Schleiermachers bezeichnen. In so ernsten Dingen hat er nicht mit den Ausdrücken gespielt.

grund zu suchen, der zu einer solchen Doppelheit der Aeusserungen geführt hat. Dann hat sich der mystische Zug Schleiermachers nur des schon — wie sich bald zeigen wird — von anderen Ueberlegungen dargebotenen, mit der qualitativen Scheidung der Wirklichkeit zusammenhängenden Gedankens vom Aufopfern des sinnlich-endlichen Ich und vom Erringen des höheren geistigen Ich bemächtigt und ihn mehrmals auf einen exzentrischen Ausdruck gebracht. Mit der gekennzeichneten Tendenz stimmt es auch glücklich überein, dass die zweite Auflage von 1806 den Begriff der Individualität da, wo bisher von deren Zerstörung gehandelt war, teils durch den der Persönlichkeit ersetzt (Pünjer S. 131 f), teils in anderer Weise umschrieben hat (Pünjer S. 91): wie denn von hier ab beide Begriffe ganz deutlich so auseinandertreten, dass der eine — Persönlichkeit — im Gegensatz zu seiner heutigen Verwendung die empirische, vergängliche Erscheinung des Menschen, der andere — Individualität — dessen ewigen Gehalt bezeichnet (cf Br. II, 88: „Das persönliche Leben ist ja aber nicht das Wesen des Geistes, es ist nur seine Erscheinung“, März 1807). So hat jedenfalls die Mystik in den Reden nur die Bedeutung eines Rankenwerks, das mannigfach den Hauptstamm umspinnt. Ihre Gefahren hat Schleiermacher auch deutlich erkannt und an der Stelle seines Werkes ausgesprochen, wo er den ausschliesslich phantastisch-mystischen Naturen ein spielendes Sichgenügenlassen an zufälligen und subjektiven Kombinationen vorwirft und wo er ihnen den durchdringenden Geist und die Fähigkeit, sich des Wesentlichen zu bemächtigen, einfach abspricht (R. 157 ff). „Sie suchen eigentlich nur die Unendlichkeit und Allgemeinheit des reizenden Scheins . . . und daher bleiben alle ihre Ansichten abgerissen und flüchtig“. Indem sie sich ausser und über die Menschheit erheben und mit dem Scheitel die Sterne berühren wollen, ergeht es ihnen wie jenem anderen nach Goethes Wort: nirgends haften die unsicheren Sohlen und mit ihm spielen Wolken und Winde. Und sie wandern nur darum nach aussen, dort die Welt vergebens zu fassen, weil sie das „Innerste im Menschen“ verachten und misshandeln, weil sie nicht zu echter innerer Bildung gelangt sind (R. 160).

Bevor wir aber unsere Aufmerksamkeit diesem rocher de bronze, der zuverlässigen Grundlage der Religion, zuwenden, müssen wir in den Reden noch einen Bestandteil herausheben, der, einem starken Seitenschoss vergleichbar, mannigfach Säfte an sich zieht und dem Hauptstamm fernhält. So wie die zeitgenössische Wissenschaft und Philosophie in der materiellen Natur das unaufhörliche Spiel zweier entgegengesetzter Kräfte, der Attraktion und Repulsion, gefunden hat, so nennt der Verfasser gleich im Beginn seiner Ausführungen die seelische Natur das Produkt zweier einander widerstreitender Triebe: des auf Genuss ausgehenden sinnlichen und des auf äusseres Wirken gerichteten vernünftigen Triebes. Keiner ohne den andern! Vielmehr besteht die „Vollkommenheit“ der intellek-

tuellen Welt gerade darin, dass alle möglichen Verbindungen dieser zwei Funktionen zwischen den beiden äussersten Punkten „nicht nur wirklich in der Menschheit vorhanden seien, sondern auch ein allgemeines Band des Bewusstseins sie alle umschlinge, so dass jeder einzelne . . . jeden andern ebenso deutlich erkenne als sich selbst und alle Darstellungen der Menschheit vollkommen begreife" (R. 7 f). Ja, denkt man sich diese lange Reihe durch die nötigen Mittelglieder „in einen geschlossenen Ring" gestaltet, so hat man „das Sinnbild der Ewigkeit und der Vollendung" (R. 9), fügen wir nur gleich hinzu: auch der Unendlichkeit. Hiernach liegt alles Psychische auf einer einzigen Fläche, und nicht geht eine Schnittlinie durch das Seelenleben selber hindurch, so dass sie hier ein Reingeistiges als überlegen dem Sinnlichen und seiner nicht bedürftig herausgehoben hätte.[1])

Diese Auffassung macht sich im weiteren Verlauf der Reden nun mehrfach geltend. Die naturphilosophische These kehrt R. 86 f wieder und erhält dabei das Verdienst zugeschrieben, dass durch sie „am klarsten und heiligsten das Universum angeschaut" werde.[2]) Und die parallele psychologische Betrachtungsweise stellt etwas später jedes Individuum als ein notwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung des unermesslichen Menschengeschlechtes hin (R. 94). „Was wäre wohl die einförmige Wiederholung eines höchsten Ideals . . . gegen diese unendliche Verschiedenheit menschlicher Erscheinungen?" (R. 92). „Der eine erscheint als der rohe und tierische Teil der Menschheit nur eben von den ersten unbeholfenen Regungen der Humanität bewegt, der andere als der reinste dephlegmierte Geist, der, von allem Niedrigen und Unwürdigen getrennt, nur mit leisem Fuss über der Erde schwebt" (R. 95). Ebenso findet jeder einzelne in sich „die Grundzüge zu dem Schönsten und Niedrigsten, zu dem Edelsten und Verächtlichsten", er findet in sich „nicht nur zu verschiedenen Zeiten alle mannigfaltigen Grade menschlicher Kräfte", sondern überhaupt „alle unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen", er findet also im eigenen Innern das „Unendliche", erkennt sich als ein „Compendium der Menschheit" (R. 98 f). Hier ist der Begriff des Unendlichen und im Zusammenhang damit der der

---

[1]) Doch ist zu beachten, wie im folgenden (R. 10—12) bei der Schilderung der Mittler „jene anziehende Kraft", „jene mystische und schöpferische Sinnlichkeit" immer mehr echt-geistige Züge annimmt (der religiöse „Sinn" ist ja auch eine Funktion des „Geistes"), wie schliesslich dem „Endlichen und Geringen" das „Himmlische und Ewige", dem „gemeinen" Leben das „höhere", den „Söhnen der Erde" die „bessere Menschheit" entgegengesetzt werden. So ist der Uebergang geschaffen zu der Gedankenreihe, die, auf der von innen ausgegangenen Bildung fussend, geistige und sinnliche Art einander klar entgegensetzt.

[2]) Wiederum zeigt hier der Schluss („der in allem Dasein selbst nichts findet als ein Werk dieses Geistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze, nur dem ist alles Sichtbare auch wirklich Welt, gebildet, von der Gottheit durchdrungen und eins") eine idealistische Umbiegung der ganzen Auffassung.

Menschheit ganz äusserlich-sinnlich verstanden, durchaus naturalistisch aufgefasst. Aber diese Vorstellungsweise dringt nun auch hinüber auf das Gebiet der Religion und der Religionen. Wir können nicht umhin, hier eine Hauptstelle anzuführen: „So seht ihr wohl, es ist nicht anders möglich, je weiter ihr fortschreitet in der Religion, desto mehr muss euch die ganze religiöse Welt als ein unteilbares Ganzes erscheinen: nur in den niederen Gegenden kann vielleicht ein gewisser Absonderungstrieb wahrgenommen werden, die Höchsten und Gebildetsten sehen einen allgemeinen Verein, und eben dadurch, dass sie ihn sehen, stiften sie ihn auch. Indem jeder nur mit dem Nächsten in Berührung steht, aber auch nach allen Seiten und Richtungen einen Nächsten hat, ist er in der Tat mit dem Ganzen unzertrennlich verknüpft. Mystiker und Physiker in der Religion, Theisten und Pantheisten, die, welche sich zur systematischen Ansicht des Universums erhoben haben, und die, welche es nur noch in den Elementen oder im dunkeln Chaos anschauen, alle sollen dennoch nur eins sein, ein Band umschliesst sie alle, und sie können nur gewaltsam und willkürlich getrennt werden" (R. 187). „Die Religion der Gesellschaft zusammengenommen ist die ganze Religion, die unendliche, die kein einzelner ganz umfassen kann" (R. 188). Was wir hier lesen, ist nicht nur unverträglich mit der stufenförmigen Einteilung der Anschauungen des Universums, die von Schleiermacher früher (R. 126) nach dem Grade der darin zum Ausdruck kommenden „Bildung" aufgestellt worden ist, und die ja auch hier durchschimmert, es befindet sich obendrein im schreienden Widerspruch zu den grundlegenden Ausführungen des ganzen Abschnittes. Da wird gerade von dem „Religiösen" ausgesagt, dass er nach seinen heiligen Erlebnissen sich vorkomme wie ein Missionar unter Wilden oder wie einer, der aus dem Umgang mit Göttern unter ein Geschlecht roher Barbaren versetzt sei (R. 190). Da heisst es weiter, die ihrer Religion bewusst geworden seien, müssten Menschen „von einiger Bildung und von vieler Kraft sein" und könnten immer nur eine geringe Zahl erreichen (R. 192). Da werden die Hunderte, deren Gesang schon von ferne das Ohr erschüttere, negativ religiös genannt (R. 194), da sie ja „von der wahren und lebendigen Religion weder Begriff noch Anschauung" hätten (R. 197), sondern sie erst suchten (R. 193)! [1]) Es ist an jener Stelle (R. 187 f) deutlich die ganz sinnliche Vorstellung einer Unendlichkeit und zwar dort der Religion, die dem Fetischanbeter die Ehre verschafft, eng verbrüdert mit dem, „der sich zur systematischen Ansicht des Universums erhoben hat", auftreten zu dürfen. Wie jede „unendliche

[1]) Ebenso wird (R 169) von der „unvollkommenen Naturreligion" gesprochen. Zu gleicher Zeit (März 1799) nennt Schl. brieflich (I. 202) im Gegensatz zu Hülsens Naturreligion die seine so durch und durch Herzreligion, dass er daneben für keine andere mehr Raum habe.

Kraft" sich in zahllose Darstellungen teile und sondere — das erste Beispiel war die physiologisch-psychologisch betrachtete Menschheit —, gerade so wird die Religion für ein ihrem Begriff und Wesen nach Unermessliches erklärt, das sich, wie nun postuliert wird, erst in einer „unendlichen Menge" endlicher Formen erschöpfen könne (R. 241). Auf Grund dieser äusserlichen Auffassung des Begriffes „unendlich" werden wir aufgefordert, die Religion anzusehen, „als ein ins Unendliche fortgehendes Werk des Weltgeistes", „den eitlen und vergeblichen Wunsch, dass es nur eine geben möchte, aufzugeben", „den Widerwillen gegen ihre Mehrheit abzulegen" (R. 242, cf 247 am Ende und 259!). Es ist klar, dass diese Auffassung, völlig durchdacht, zum Relativismus und Naturalismus führen muss. Da ist im Grund niemals einzusehen, warum einer Religion vor der andern ein objektiver Vorzug zukommen soll; die höchste geistige Religion liegt ja so mit der sinnlichsten und törichtsten Naturreligion in einer Linie. Nie und nimmer kann ein derartiger Psychologismus eine dauernde Norm begründen, hat er doch gar keine Ahnung davon, was eine Norm ist; und ebensowenig kann da von einem echten Erkennen die Rede sein. Aber es bilden auch alle jene Aeusserungen gar nicht den eigentlichen Grundstock des Werkes; sie sind dazu gar nicht originaler Besitz des Verfassers. Sie sind eine Uebertragung der Naturbetrachtung derer um Schelling auf die Gebiete der Menschheit und der Religion und könnten darum etwa als der Schellingsche Einschlag in die Reden bezeichnet werden [1]) Der echte Schleiermacher errichtet das Gebäude der Religion — der wahren Religion — auf der festen Basis der geistigen Bildung und nennt von hier aus jede Naturreligion füglich einen Ausfluss „des rohen Instinkts" (R. 277); der echte Schleiermacher hebt auch in dieser seiner ersten Schrift aus dem psychologischen Getriebe eine wahre und selbständige, nicht an das Sinnliche gefesselte Geistigkeit heraus.[2])

[1]) Nochmals sei betont, dass das hier von seiten Schleiermachers nur ein äusseres Aufnehmen einiger naturphilosophischer Gedanken ist; die grundlegenden Sätze der Reden haben einen ganz anderen Angelpunkt, wie bald hervortreten wird. Noch 1800 kann F. Schlegel dem Freund Mangel an Philophysik vorwerfen, und mit Recht (Br. III, 154). In den Briefen des Jahres 1798 wird einmal Schellings Weltseele genannt (III, 78). Schleiermacher hat dieses Buch wohl noch kennen gelernt, bevor er sein erstes Meisterwerk schrieb. R. 172 charakterisiert er die Physik als die Tätigkeit des „nach aussen" gerichteten „Sinnes" (R. 165). Auf Beziehungen zwischen den Reden und Schellings Ideen zu einer Philosophie der Natur weist Huber S. 37 hin. Aehnlich äussert sich Dilthey S. 351 f. — Die eigentliche innere Auseinandersetzung Schleiermachers mit Schelling beginnt jedoch erst, nachdem dieser schon in das Stadium der Identitätsphilosophie getreten ist. Spuren davon finden sich seit 1801 (cf Br. I, 282).

[2]) Wie sehr Schleiermacher der Idealismus in den Knochen steckt, geht daraus hervor, dass er die zeitgenössische Physik zuletzt doch als gleichgesinnte Schwester der Transzendentalphilosophie ansieht (R. 171 f): die Physik bestätigt auf ihrem Gebiete, was diese allgemein deduziert. Die Philosophie lehrt: „Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand, alles ausser ihm ist nur ein anderes in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck

Der eigentliche Zweck der Ausführungen, denen wir uns nunmehr zuwenden, besteht darin, den bleibenden Gehalt und die unantastbare Gültigkeit der Religion ins rechte Licht zu setzen. Dabei ist es von ganz hervorragender Bedeutung, dass Schleiermacher hierzu, wie schon betont, hinter das psychologische Gewebe zurückgeht und im Menschen einen geistigen Kern aufdeckt, dem auch die Religion entsprosst. „Wo sie ist und wirkt, muss sie sich so offenbaren, dass sie auf eine eigentümliche Art das Gemüt bewegt, alle Funktionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen auflöset“ (R. 26). — Den Ausgangspunkt bildet wieder der Gegensatz zwischen den animalisch-sinnlich bestimmten und den zu geistigem Leben erwachten Menschen. Dort die Rohen und Ungebildeten: ihre „tierische Sinnlichkeit“ ist doch himmelweit verschieden von dem „hohen Bewusstsein eines menschlichen Willens und Daseins.“ Bei ihrer engen Beschränkung erscheint es nur auf einige Augenblicke möglich, ihr inneres Streben zu veredeln und in ihnen einen Eindruck hervorzurufen von der Würde der „Menschheit“ (R. 18). Wir sehen, dieser Begriff steht auch hier in Ehren, geniesst die schon im Sommer 1798 ausgesprochene und in der darauffolgenden Schrift von neuem vertretene Schätzung, tritt als höchster Wertmaßstab auf. Wer das Wirkliche als „ewig“ dartun will, muss einfach die Aufgabe erfüllen, es „im Wesen der Menschheit als notwendig gegründet“ zu erweisen (R. 19, cf. 23). Es ist in der Tat dieselbe Gedankenwelt wie in den Monologen. Gerade wie in diesen (M. 22) die Freiheit und ihr heiliges Gefühl sich dem verweigert, „dessen Blick nur auf dem äusseren Tun und Leben der Menschen weilet“, so ist in den Reden das Universum denen fremd, die sich mühsam „mit dem Irdischen abquälen“, die über dem kommenden Augenblick bange brüten und an die nächsten Gegenstände fest gekettet sind. Und wie sollten sie, wo sie in dem einförmigen Wechsel einer toten Geschäftigkeit sich selbst noch nicht gefunden haben, die lebendige Gottheit zu entdecken imstande sein? (R. 20). Seufzend unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten gewinnen sie nicht den freien und offenen Blick, mit dem allein man das Universum findet. Und weil sie so immer in einer niederen Ansicht der Dinge verharren, weil sie unter der Menge sinnlicher Eindrücke und Begierden nie zu „innerer Anschauung“ gelangen, darum ist in ihren beschränkten Sinn auch „noch keine Religion gekommen“ (R. 294 f). Vielmehr erscheint dem wirren Bewusstsein dieser rohen Menschen das Universum als ein Chaos, ohne Abteilung, Ordnung und Gesetz, immer nur zeitlich und räumlich bestimmt (R. 126). Daneben gibt es freilich noch eine verfeinerte Sinnlichkeit; aber auch diese ist nicht viel besser

---

von allem ist“. Und die Physik bestätigt es: „Er findet sich überall mit ihr (der Natur) im ewigen Streit und in unzertrennlichster Vereinigung, sich ihr innerstes Zentrum und ihre äusserste Grenze“ u. s. f.

daran. Hier verhindern der ganz nackte Nützlichkeitssinn und die Wut des Verstehens in gleicher Weise das Durchdringen zu echtem Innenleben (R. 147 f). Solche Menschen betrachten ja selbst die geistigen Phänomene nur von den Grenzen aus, als Erzeugnisse der Zeit, also nur äusserlich (R. 22). Sie bewegen sich immerdar in dem Woher? und Wozu? herum. „Das ist ihr grosses Ziel, der Platz, den ein Gegenstand einnimmt in der Reihe der Erscheinungen, sein Anfangen und Aufhören ist ihr Alles" (R. 149). Dieser „erklärenden Psychologie" (R. 156) ist eben bloss die Aussenseite zugänglich; sie weiss darum auch nichts von einer rein-geistigen Art des Menschen.[1])

---

[1]) Schleiermacher behandelt hier in den Reden den Psychologismus demnach genau so wie in den Monologen. „Jene stolzen Insulaner" haben von Religion darum keine Ahnung, weil „ihre Weisheit nur auf eine jämmerliche Empirie gerichtet" ist (R. 16). Nach seinem Urteil hat sich die Psychologie „durch Unmässigkeit erschöpft und fast ehrlos gemacht" (R. 156 f), und darum erscheint ihm auch an Schlegels Lucinde die „Persiflage des psychologischen Unwesens" besonders lobenswert (Br. IV, 539). Unter diesen Umständen kann man unserem Romantiker kein grösseres Unrecht antun, als wenn man in seinen „Reden" eine psychologische Analyse des religiösen Prozesses überhaupt nur sucht. Dies tun aber Bender (S. 158), O. Ritschl (in K. II seiner Schrift), im Anschluss an letzteren Bleek (S. 105) und in anderer Weise wieder R. Otto in seiner 1906 erfolgten zweiten Ausgabe der Reden (S XX f). O. Ritschl hat sich bemüht, für die vier ersten Reden eine empirisch-psychologische, für die fünfte Rede eine spekulative Behandlung des Gegenstandes festzustellen. Schleiermacher kennt dagegen nur e i n e zum Ziel führende „Methode", die etwa als intuitives Erfassen der Religion in ihrem Kerne („lebendiges Vergegenwärtigen des religiösen Vorgangs selber", Dilthey S. 418) und im Zusammenhang damit als Nachweis ihrer Apriorität nach der Weise Kants zu bezeichnen ist. Er will nicht nur von innen heraus zur richtigen Idee vom Wesen einer bestimmten Religion gelangen (R. 248), er will ebenso den Begriff der Kirche vom Mittelpunkt der Sache aus aufs neue erschaffen, unbekümmert um das, was die Erfahrung an die Hand gibt (R. 196). Er führt in der dritten Rede den Aufklärern, die sich einbilden, alles im rechten Zusammenhang zu nehmen, gleichfalls zu Gemüte, dass man dazu jedes Ding in seiner eigentümlichen Natur, d. h. nicht von einem Punkt ausserhalb, sondern wieder von seinem eigenen Mittelpunkt aus und von allen Seiten in Beziehung auf diesen darstellen müsse (R. 152 f). Er will in den Reden überhaupt nicht einen Allgemeinbegriff der Religion herausdestillieren — was wäre damit erreicht? —, sondern er will ihr Existenzrecht aufzeigen, er will dartun, dass sie „würdig" sei, „durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen", dass sie also „aus dem Innern jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringe" (R. 37). Sie als „notwendig" erweisen ist aber nach seinen eigenen Worten dasselbe wie: sie von ihrem „Mittelpunkt" aus nach ihrem „innern Wesen" betrachten (R. 22). „In die innersten Tiefen" (R. 19) eindringend, beobachtet er darum das Wallen und Fluten des religiösen Lebens unter der seelischen Oberfläche (in der zweiten Rede; s. R. 236: „Idee, welche ich euch gemacht habe vom Innern der Religion") und verfolgt es dann bis zu den mannigfachen Quellpunkten, an denen es zum Licht emporsteigt (in der fünften Rede). Zutreffend kennzeichnet S. Eck die Absicht und Meinung des Werkes mit folgenden Worten: „Vor der Geschichte . . . soll man sich beugen, zufrieden, wenn es gelingt, ihr in ihrer schöpferischen Wirklichkeit nachzugehen, sie in ihrem Werden, bis auf ihre Höhepunkte, wohl auch in ihre Irrgänge hinein zu begleiten. Wissenschaftlich ist ein anderes Verfahren ausgeschlossen. Wer will die Kunst beweisen? Sie beschreiben und erklären, in ihrem Werden belauschen, in ihren Zusammenhängen verstehen, das ist alles, „was der Wissenschaft geboten

Zwischen all diesen und den andern, die sich aus den äusseren Wirren zu einer echten, selbsteigenen Innerlichkeit erhoben haben, liegt der beschwerliche Weg der „Bildung". Wir nehmen unseren Standort gleich auf jener Höhe ein, wo sich der Kampf zwischen dem Aeussern und Innern zum Siege des letzteren entscheidet. Nun bricht der „Geburtstag des geistigen Lebens" an, nun geschieht das Wunder, das „unbegreifliche Faktum", dass „auf einmal mitten unter dem Endlichen und Einzelnen das Bewusstsein des Unendlichen und des Ganzen sich entwickelt" (R. 268). Von innen also ist die Religion hervorgegangen (cf. R. 77). „Von innen" — so berichten ihrerseits die Monologen — „kam die hohe Offenbarung...: das lange Suchen krönte ein heller Augenblick." Es ist deutlich ein und derselbe geistige Lebensprozess, der in den beiden Schriften jedesmal unter anderem Gesichtspunkt erscheint. Was die sittliche Beurteilung als eine Tat der Freiheit ansieht, erkennt die religiöse Betrachtungsweise als eine „unmittelbare Einwirkung der Gottheit und als eine Regung ihres Geistes" (R. 268). Und man muss behaupten, dass erst eine beiden Standpunkten gerecht werdende Zusammenschau das geistige Leben in seiner Tiefe und weltüberlegenen Art zu erfassen vermag. Denn es ist die Freiheit, anstatt gefährdet zu sein, wahrhaft gesichert und gefestigt, wenn sie als göttliche Gabe, als Teilhaben an den Kräften der Unendlichkeit verstanden wird. Darin stimmen Monologen und Reden überein. Dort begreift sich der „durch freie Tat" zu echtem Leben Gelangte als ein „Werk der Gottheit, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat" (M. 40); hier vernehmen wir das eine Mal, dass nur durch die Richtung auf das Unendliche das Gemüt in unbeschränkte Freiheit gesetzt werde (R. 65), das andere Mal, dass nur der für die Religion als „ein Werk des ewigen und alles bildenden Weltgeistes" (R. 237) gelte, der niemals aufhöre zu sein, was ihm allein in ihren Augen einen eigentümlichen Wert gebe, ein f r e i e r, durch eigene Kraft tätiger

ist. Das Gleiche gilt von der Religion. Damit ist der Wandel in der Methode der Forschung bezeichnet, der auf diesem Gebiet an Schleiermacher anknüpft" (S. 93). Zur Verdeutlichung jener „Methode" seien noch zwei andere Aussprüche Schleiermachers angeführt: „Nur wer von dem Glauben ausgeht, dass dem Menschen sein Inneres lediglich von aussen angebildet werde, kann das äussere Handeln dazu (d. h. zur Veranschaulichung des innern Menschen) für hinreichend halten; jeder andere wird fordern, dass Gesinnungen und Ansichten unmittelbarer ausgesprochen werden" (Rec. der Lucinde Br. IV, 538). „Unsere Art, einen Menschen im ganzen zu nehmen, nicht von diesem und jenem Einzelnen und Aeusseren auf das Innere zu schliessen, sondern n u r a u s d i e s e m d a s A e u s s e r e z u e r k l ä r e n, ... diese ist ... gewiss ganz die richtige" (Br. I, 329 f). Gründlich und sachgemäss wird jene vom Kantischen Geist beseelte intuitiv-kritische Methode Schleiermachers eigentlich bloss von R. Haym (Romant. Schule S. 422 f) erörtert. Auch hat gleich nach dem Erscheinen der Reden F. Schlegel in einer Anzeige auf den springenden Punkt hingewiesen, wenn er dort die feinsinnigen Worte spricht: „Von der Religion lässt sich nur mit Religion reden" (Athen. II, S. 290). Schleiermacher hat seine Reden nicht als Gelehrter für Gelehrte geschrieben; es war vielmehr ein prophetischer Drang, der ihn dazu geführt hat.

Teil des Ganzen (R. 71). Im Zusammenhang damit wird nun durch die Religion erst recht, ja wahrhaft abschliessend, der Begriff der Individualität seiner ganzen Bedeutung entsprechend gewürdigt. Denn gerade wer sich jener Offenbarungen rühmen kann, der hat das Anrecht dazu, als ein solcher betrachtet zu werden, der „etwas eigenes sein", „mit dem etwas besonderes gesagt sein" solle, dem also „ein eigentümliches geistiges Leben" zukomme (R. 268). Wiederum dehnt sich vor uns das Reich der Geister aus. Wenn „wir in der Anschauung der Welt auch unsere Brüder wahrnehmen," so wird es uns klar, dass „jeder von ihnen ohne Unterschied... gerade dasselbe ist, was wir sind, eine eigene Darstellung der Menschheit" (R. 109). Insgesamt sind sie ein Chor von Freunden, von denen sich jeder als einen Teil und ein Werk des Universums, als Gefäss göttlichen Lebens und Wirkens weiss (R. 233). Alles Echtmenschliche ist darum heilig, weil es ja zugleich göttlich ist. [1]) „Sie sind untereinander ein Bund von Brüdern — oder habt ihr einen innigeren Ausdruck für das gänzliche Verschmelzen ihrer Naturen, nicht in Absicht auf das Sein und Wollen, aber in Absicht auf den Sinn und das Verstehen? Je mehr sich jeder dem Universum nähert, je mehr sich jeder dem andern mitteilt, desto vollkommener werden sie eins, keiner hat ein Bewusstsein für sich, jeder hat zugleich das des andern, sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit, und aus sich selbst herausgehend, über sich selbst triumphierend sind sie auf dem Wege zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit" (R. 233 f).

Bisher haben wir den eigentlichen Hauptbegriff der Reden, die „Anschauung des Universums", vorsichtig im Hintergrund gelassen. Nun aber sei er in möglichst helles Licht gerückt und inhaltlich bestimmt. Das wird uns mit innerer Notwendigkeit dazu führen, ihn in seiner Beziehung zu den in den Monologen heimischen und offenbar verwandten Begriffen der „Selbst-" und „Menschheits-" (oder „Welt-") Anschauung zu betrachten und so den inneren Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Ueberzeugungen Schleiermachers aufzuzeigen.

Es leidet zunächst keinen Zweifel, dass auch diese religiöse Anschauung eine echtgeistige Funktion ist. Wenn sie oft zur Verdeutlichung mit der Tätigkeit des äusseren Sinnes, des „gemeinen Auges" (R. 83) verglichen wird, so tut das der klaren Unterscheidung beider keinen Eintrag, man müsste sich denn durch die hie und da hervortretende Nachlässigkeit des Ausdrucks verwirren lassen. [2]) Es kommt auch die Unzulänglichkeit eines solchen Ver-

[1]) So heisst es auch in den Lucindenbriefen: „Es ist ja alles menschlich und göttlich darin." W. Phil. I, S. 483.

[2]) Schleiermacher braucht häufig, übrigens wie in den Monologen, den Ausdruck „Sinn" ohne erläuterndes Beiwort, so dass er in doppelter Weise, als natürliche und als geistige Funktion verstanden werden kann. Deutlicher sind die Ausdrücke „religiöser Sinn" und „Sinn fürs Universum".

gleiches gelegentlich klar zum Ausdruck. So wird einmal von dem „Unermesslichen der sinnlichen Anschauung" ausgesagt, es sei „doch auch eine Hindeutung wenigstens auf eine andere und höhere Unendlichkeit" (R. 154). Die räumliche Unendlichkeit vermag wohl eine gewisse Ehrfurcht zu erwecken: nur dürfen solche Gefühle nicht zur Religion gerechnet werden. „Der Raum und die Masse machen nicht die Welt aus und sind nicht der Stoff der Religion; darin (d. h. in der Masse) die (religiös, geistig verstandene) Unendlichkeit zu suchen, ist eine kindische Denkungsart" (R. 82). Ueberhaupt wird der „sinnlichen Wahrnehmung" die „höhere und göttliche Tätigkeit des Gemüts" als etwas davon grundsätzlich, toto coelo, Verschiedenes gegenübergestellt (R. 73). [1]) Dies ist vor allem im Gegensatz zu O. Ritschl zu behaupten, der den Unterschied zwischen beiden in keiner Weise empfindet, der vielmehr den unmittelbar nach der angeführten Stelle in den Reden geschilderten religiösen Grundvorgang des Einswerdens mit dem Universum als äusserlich-sinnlich bedingt hinstellt, der demnach über diese „höchste Blüte der Religion" den Satz aufstellt: insofern enthalte das mystische Erlebnis nichts, was nicht in jeder, auch der niedrigsten Religion vorkommen könnte, es sei überhaupt noch völlig indifferent gegen jede Unterscheidung und Abstufung der Religion in verschiedene Arten und Erscheinungen (O. Ritschl S. 52). Hier ist der echte Schleiermacher sicher missverstanden. Dessen ceterum censeo lautet durchaus dahin, dass die „hohe und herrliche" Religion „aus dem Innern des Gemüts hervorgehe" (R. 26), dass sie auf dem „Erwachen der höheren Kräfte" beruhe (R. 232), also zu den „geistigen Dingen" gehöre (R. 40). „Aus dem Innersten seiner (d. h. des Geistes) Organisation aber muss alles hervorgehen, was zum wahren Leben des Menschen gehören und ein immer reger und wirksamer Trieb in ihm sein soll. Und von dieser Art ist die Religion" (R. 139).

Wie die religiöse Anschauung, so muss auch ihr Gegenstand, das Universum, aufgefasst werden. Es ist ganz verfehlt, die Sache durch den Hinweis darauf abtun zu wollen, dass dieser Ausdruck ja ursprünglich bei andern zu Hause gewesen sei. Mag er stammen, woher er will, so ist er ja zunächst bloss eine leere Form, die ganz verschiedenen Inhalt aufnehmen kann. Und bei Schleiermacher, näher: innerhalb dieser ihm ursprünglich zugehörenden, den Grundstock und das Rückgrat der Reden bildenden Gedankenreihe, ist das Universum jedenfalls als Geisteswelt und nicht anders zu verstehen Das sinnliche Auge sieht allein die äussere Natur; das

[1]) Man vergleiche M. 138: „Wer wagt es zu behaupten, dass der Sinn für die wahre Welt abhänge von der äusseren Glieder Gebrauch?" M. 140 wird von der Phantasie geredet als dem Zauberschlüssel, der die „geheimnisvollen Tore der höheren Welt" öffnet. M. 143 wird das „Auge des Geistes" auch der „innerste Sinn" genannt.

geistige Auge aber gewahrt in der Wirklichkeit unmittelbar ein umfassendes kosmisches Innenleben geistiger Art. Der Wirkung muss doch die Ursache entsprechen; die Quelle alles individuell geistigen Lebens muss doch selbst höchstes geistiges Leben sein. Wie in dem Bilde Michelangelos Gottvater den ersten Menschen mit der Kraft seines Fingers aus dem ewigen Schlummer weckt, so ist es hier das Universum, das als „überirdische Kraft“ das Gemüt schöpferisch berührt, sich alles in ihm „verähnlicht“, es zur „heiligen Seele“ weiht, das als „ätherisches Feuer“ das „innere Licht“ entzündet, nach allen Seiten himmlische Funken aussprühen lassend (R. 29 f). Und nur wo gleichsam durch eine unmittelbare Erleuchtung von seiten des Universums der religiöse Sinn in Tätigkeit gebracht wird, ist dieser bleibend imstande, überall seine „Herrlichkeit“ [1]) in sich einzusaugen (R. 140, 167). So ist die Frage am Platz: „Ist es wohl ein Wunder, wenn die ewige Welt auf die Organe unseres Geistes so wirkt wie die Sonne auf unser Auge? Wenn sie uns so blendet, dass nicht nur in dem Augenblick alles Uebrige verschwindet, sondern auch noch lange nachher alle Gegenstände, die wir betrachten, ... von ihrem Glanz [1]) übergossen sind?“ (R. 67). Darum kann zuletzt umgekehrt gesagt werden, dass der menschliche Geist sich „als den Grundriss und Schlüssel des Ganzen“ finde (R. 159), dass ihm allein es verliehen sei, tiefe Blicke in die wahre Wirklichkeit zu tun. Zugleich ist es nach dem Bisherigen verständlich, dass in der äusseren Natur das Unendliche nur uneigentlich, nur wie durch einen dunkeln Schleier hindurch erreichbar sein kann: hier darf also überhaupt nicht von einer kompetenten religiösen Anschauung geredet werden (cf. R. 85); hier bringt es das Gemüt überhaupt nur zum ... „Ahnen“ (R. 84), nie und nimmer aber zum wahren Schauen. Vornehmlich Unregelmässigkeiten im Naturverlauf, überwältigende Erschütterungen und Umwälzungen sind es, die vorbereitend religiös wirken, indem sie auf einen grossgedachten Zusammenhang, auf eine höhere Einheit und eine kühnere Verbindung „hindeuten“ und damit über sich selbst hinausweisen. [2]) Ueberhaupt vermag der Mensch nur, wenn schon das bessere Leben in ihm aufgegangen ist, in der Natur das Walten eines Geistes zu erblicken. Wie die Phantasie sich die Wolken am Himmel zu Gestalten und Bildern überlegen formt, so trägt sie dann auch in die Stoffwelt Selbsterlebtes, Liebe und Widerstreben, hinein und verleiht ihr damit erst Seele und Leben. [3]) Und dazu braucht man natürlich keine

---

[1]) Neutestamentlich: δόξα.

[2]) Man vergleiche dazu Schleiermachers briefliche Aeusserung, Br. I, 227: Das Erhabene in der Natur halte er sich in grossen Ehren. „Auf Bergen oder auf dem Meer macht die Entfernung, dass man ausserhalb der Erde zu stehen glaubt, und das mag ich gerne“.

[3]) Wie sich Schleiermacher erkenntnistheoretisch zur Aussenwelt stellt, wird in einem späteren Teile dieses Abschnitts zur Sprache kommen.

tiefdringenden wissenschaftlichen Untersuchungen angestellt zu haben: „Bei einem gänzlichen Mangel aller Kenntnisse, die unser Jahrhundert verherrlichen, fehlte doch schon den ältesten Weisen der Griechen nicht diese Ansicht der Natur, zum deutlichen Beweise, wie alles, was Religion ist, jede äussere Hülfe verschmäht und leicht entbehrt" (R. 87). Wenn somit nur durch das innere Leben das äussere verständlich wird, kann die Behauptung, dass in jenem sich das Universum abbilde, also zugänglich sei, nicht mehr auffallen. Gerade das Gemüt, aus dem ja „eigentlich" der Religion die „Anschauungen der Welt" zufliessen (R 87), ist die „geheiligte Werkstätte des Universums" (R. 139). Am geistigen Charakter des Alls ist also ebensowenig zu zweifeln wie an dem des Gemüts selber. Darum tritt da, wo die Entfaltung und Bewegung eines echten Innenlebens den Inhalt des Geschehens bildet, im „Werden" der Menschheit, das Wirken und Walten des Universums unverhüllt, unverschleiert zu Tage. Auf diesem Gebiet offenbaren sich seine „grössten Handlungen". „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand", in ihrem Bereich liegen die „erhabensten Anschauungen" der Religion (R 100). In der Entwicklung unseres Geschlechts „kann ... bis jetzt allein das Universum eigentlich angeschaut werden" (R. 307).

Indem wir die genauere Darstellung dessen, was für den jungen Schleiermacher Geschichte ist, dem nächsten Abschnitte dieser Abhandlung überlassen, gehen wir nun daran, den Begriff „Anschauung des Universums" durch Vergleich mit den verwandten Begriffen der Monologen abschliessend zu bestimmen. Wir haben bei der Untersuchung der letztgenannten Schrift gesehen, wie „Selbst-" und „Menschheits-" (oder „Welt-") Anschauung sozusagen einer gemeinsamen Wurzel entsprossen und von da ab zusammen emporwachsen. Jetzt muss noch die Anschauung des Universums als die dritte im Bund hinzugefügt werden. Die Reden geben hier hinreichende Auskunft. In Gestalt einer „heiligen Sage" wird uns vor Augen geführt, wie dem Menschen nur in menschlicher Gemeinschaft das Universum zum Bewusstsein komme, also Religion entstehe. Erst als dem Adam der alten Erzählung die Gehülfin beigesellt wurde, „regten sich in ihm lebende und geistvolle Töne", „ging seinen Augen die Welt auf." [1]) „Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt; denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe

[1]) Am 23. März 1799, also noch während er an den Reden arbeitet, schreibt Schl. an seine Schwester (Br. I, 209 f): „Jeder Mensch muss schlechterdings in einem Zustand moralischer Geselligkeit stehen; er muss einen oder mehrere Menschen haben, denen er das Innerste seines Wesens, seines Herzens und seiner Führungen kund tut... Das liegt in dem göttlichen Ausspruche: „es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei" mehr als irgend etwas anderes... In der Tat bin ich bei allen den Menschen, die ich sehr liebe, mehr oder weniger Arbeiter und sie sind es auch bei mir."

und durch Liebe" (R. 88f).[1]) In diesen letzten Worten ist klar angedeutet — und das ist in den Monologen bekanntlich ausgeführt — wie jene „Selbst"- und „Menschheits"-anschauung durch ihr Hand-in-Hand-gehen mit der Selbst- und Menschheitsbildung sittliches Gepräge tragen. Es könnte nun daraus weiter geschlossen werden, dass die religiöse Anschauung im Grunde nur eine Folge aus den beiden ersten sei. Nach einer in der dritten Rede sich findenden Bemerkung soll ja auch umgekehrt bei innerer Unbildung der religiöse Sinn notgedrungen absterben (R. 158). Allerdings ist es Schleiermachers Meinung, dass die Anschauung des Universums getragen werden müsse von einer festen Bejahung und Ausgestaltung eigenen geistigen Lebens: denn wie könnte das Unendliche sonst in seinem geistigen Gehalte erfasst werden? Aber — so ist seine Ansicht weiter auszuführen — was hier, von der einen Seite aus gesehen, als Ergebnis und als Ziel erscheint, ist auf der andern Seite zugleich doch auch treibende Macht, ja grundlegende Tatsache: denn nicht gibt es ein Sichgeltendmachen höherer Geisteskräfte, wo nicht sofort das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu weltumspannenden Zusammenhängen aufleuchtete. Es streben darum alle

---

[1]) Von hier aus wird es klar, wie sich Schleiermachers Anschauung des Universums mit der cognitio Dei intuitiva Spinozas nur nach der religiösen Seite hin berührt. Es ist die geniale Tat seiner Reden, dass sie aus Spinoza nur das Religiöse herausholen, dagegen an dessen Metaphysik und Philosophie ruhig vorbeigehen. Dies hängt damit zusammen, dass Schleiermacher die Anschauung des Universums innerlich verbindet mit der „sittlichen" Selbst- und Menschheitsanschauung. Seine damalige Stellung wäre somit als eine Synthese seiner in fruchtbarer Auseinandersetzung mit Fichte gewonnenen ethischen Ansicht mit dem rein religiösen Gehalte des Spinozismus oder vielmehr mit dem besten Gehalte des eigenen religiösen Lebens zu bezeichnen. Das Verhältnis des Schleiermacher der Reden zu Spinoza wird durch folgende Bemerkung von D. F. Strauss treffend beleuchtet: „In dieser Hinsicht ist die Art bezeichnend, wie Schleiermacher in den Reden Spinozas gedenkt. „„Er spiegelte sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war"". Dergleichen Selbstbespiegeln ist dem Spinoza fremd. So hoch stellt derjenige das Subjekt nicht, dessen Gott die Menschen nur insofern liebt, als er sich selbst liebt, d. h. nicht als freie Persönlichkeiten, sondern nur als enthalten in den Attributen und Modis der Substanz. Um so sprechender bezeichnet jener Ausdruck den Standpunkt der Reden über die Religion" (Charakteristiken und Kritiken 1839, S. 25). — Ein „unhistorisches Wort über Spinoza" nennt auch Th. Ziegler (die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, 2. A. 1901, S. 71) jenen Lobspruch Schleiermachers.

Hier ist auch der Ort, die allgemeine Einwirkung Platos auf die Ausgestaltung der Gedanken Schleiermachers zu erwähnen. Dieser spricht in seinen Potsdamer Briefen an H. Herz (vom 15. Febr. 99 an) mehrmals von seiner Platolektüre (I, 196. 200. 202), die ihn offenbar zu seiner schriftstellerischen Arbeit anregen sollte. Und der platonische Idealismus war für ihn gewiss ein glückliches Gegengewicht gegen die ihm damals nahe tretenden naturalistischen Tendenzen der Zeit. So ist es immerhin von symbolischer Bedeutung, dass eines jener Briefchen, das zu Anfang den Phädon erwähnt, mit einer Ablehnung der „Naturreligion" Hülsens schliesst (I, 202). Da der platonische Eros von selbst auf den amor Dei intellectualis Spinozas wies, so begünstigte dieses Zusammentreffen in Schleiermachers Geist wohl auch seinerseits die Loslösung des amor Dei intellectualis von Spinozas sonstiger Weltanschauung und philosophischer Methode.

drei Arten der Anschauung aus einem Urzustand undifferenzierter Einheit miteinander empor, sich dabei gegenseitig fördernd und bedingend, doch so, dass die Anschauung des Universums die beiden andern trägt, nährt, unter sich befasst. Freilich könnte hier vielleicht die Behauptung aufgestellt werden, dass der Grundbegriff der Reden mit der „Welt"- oder „Menschheits"-anschauung, von der die Monologen berichten, im Grunde eins zu sein und zusammenzufallen scheine. Auch möchte dem wohl die eine oder die andere Aeusserung Schleiermachers selbst Vorschub leisten. So z. B. die Tagebuchnotiz: „Selbstanschauung und Anschauung des Universums sind Wechselbegriffe" (Dilthey, Anh. S. 118). Oder die Sätze aus der Schilderung vom Entstehen der Religion: „Bald werden diese Schranken gebrochen werden, die anschauende Kraft wird von ihrem ganzen Reiche Besitz nehmen, jedes Organ wird sich auftun und die Gegenstände werden sich auf alle Weise mit dem Menschen in Berührung setzen können. Mit dieser unbegrenzten Freiheit des Sinnes kann aber sehr wohl bestehen eine Beschränkung und feste Richtung der Tätigkeit" (R. 163 f). Oder die verwandten Worte gegen Ende der zweiten Rede: „Müsst ihr euch nicht nach den ewigen Gesetzen der geistigen Natur um so ängstlicher nach dem Universum sehnen und nach einer selbstgewirkten Vereinigung mit ihm streben, je mehr ihr durch die bestimmteste Bildung und Individualität in ihm gesondert und isoliert seid?" (R. 122). Man könnte sich wohl veranlasst sehen, aus solchen Stellen zu schliessen, dass für Schleiermacher, als er das erste Werk schrieb, von dem Begriff „Anschauung des Universums" sich der andere einer „Anschauung der Menschheit" noch nicht so scharf abgehoben gehabt habe. Hiermit hinge dann auch die an einzelnen Stellen hervortretende Unsicherheit in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Religiösen und Sittlichen zusammen. Dagegen wird es bei Heranziehung der Monologen unumgänglich, beide Begriffe auseinanderzuhalten und jedem seinen besonderen Platz anzuweisen. In der letzteren Schrift ist die auf die Menscheit gerichtete Anschauung offenkundig von einem auf ihre Bildung ausgehenden Handeln begleitet und getragen. Wie man sie demnach als sittliche Funktion ansprechen muss, so sucht sie in der Welt nicht die einheitliche Grösse, nicht das sie insgesamt durchwaltende einheitliche Prinzip, sondern sie sucht in ihr die endlose Mannigfaltigkeit eigentümlicher Wesen, wie ja auch die Phantasie, wenn sie kühn den sichtbaren Umkreis überschreitet, sich stets neue und eigenartige Gestalten der Gattung formt und schafft, so gewinnt sie durch das neben ihr herlaufende, mit ihr unlöslich verbundene Wirken auf andere ersichtlich einen aktiven Charakter. Die religiöse Anschauung dagegen zielt nicht auf Individuen als solche ab, tritt auch nicht im Verein mit dem Streben nach irgend welcher Tätigkeit auf, verhält sich vielmehr wesentlich passiv: angesichts der geschichtlichen Ereignisse, wie sie die Menschheit bewegen, schwingt sie sich jedesmal über

den besonderen Fall hinaus, erfasst sie den gemeinsamen Inhalt alles Geschehens, begreift sie Sinn und Tiefe des Alls. „Die Religion lebt . . . in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne, und so auch der Mensch gilt, uud wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gärung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im einzelnen schauen und ahnen" (R. 51). So bemächtigt sich die religiöse Anschauung in den grossen, über alle Individuen und Völker hinausliegenden Zusammenhängen des innersten Lebens der Weltwirklichkeit, gewahrt sie in unmittelbarster Weise das machtvolle Handeln des Universums (R. 50)[1], vor dessen Hoheit aller Wunsch, selbst einzugreifen, verstummt, vor dessen Erhabenheit allein die Gefühle der Ehrfurcht und Demut am Platze sind (R. 108).[2] Damit aber erreicht zugleich das Erkennen seine höchste Höhe, seinen Abschluss. Es vermag ja das geistige Auge Blicke zu tun in die Werkstatt des Weltgeistes, sein Wirken und Walten deutlich inne zu werden. Religiöses Anschauen ist echtestes, wahrhaftestes Erkennen.

Kommt man von der Schleiermacherliteratur her, so muss man von diesem Ergebnis, so sehr es auf der Hand liegt, immerhin etwas überrascht sein. Es wird ja dort fast überall so schön berichtet, wie in den Reden die Religion gegen das Erkennen oder das Wissen, d. h. gegen die Philosophie oder die Metaphysik, abgegrenzt und neben dieser in einer besonderen Provinz angesiedelt, wie die Trennungslinie sorgsam festgesetzt und jede Streitigkeit um mein und dein für immer aus der Welt geschafft worden sei. Freilich, wenn man genauer zusieht, kann es nicht entgehen, dass nur scheinbar die Religion neben sich eine andere gleichwertige, von ihr unabhängige Form der Erkenntnis dulde. Die Transzendentalphilosophie — und das war damals das herrschende, für Schleiermacher allein in Betracht kommende System — wird ja offen als völlig fruchtlose Spekulation bezeichnet, die sich, jenem

[1]) Wie ein Nachhall aus den Reden klingen Töne, die Fichte bald danach in der Bestimmung des Menschen anschlägt: „So . . . erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die tote, lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fliesst und woget und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und Tat — vom ursprünglichen Leben, von Deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit" (Reclamausgabe S. 153, cf S. 154 f).

[2]) Religion ist darum die Verbindung von Anschauung und Gefühl (R. 50, 66—68, 299). Wie sich die Ursprünglichkeit und Eigenart der sittlichen Anschauung in der begleitenden (sittlichen) Tätigkeit bekundet, so tritt in entsprechender Weise die Ursprünglichkeit und Eigenart der religiösen Anschauung in dem sie begleitenden Gefühl hervor. Dieses Gefühl wird darum einmal das Selbsttätige in der Religion genannt (R. 112), d. h. aber, es ist als der Ausdruck und das Anzeichen dafür anzusehen, dass die Religion wirklich „aus der Fülle des inneren Lebens" hervorgewachsen (R. 77) und nicht auf dem Wege der Nachahmung von aussen übernommen ist (R. 75 f).

Phaëthon vergleichbar, für fähig hält, den Wagen des Helios zu lenken, aber verdientermassen daran scheitert (R. 53). Mit dem reinen Denken wird eben nach Schleiermachers Ueberzeugung gar nichts erreicht; hingegen ist es der Ruhm der Religion, dass sie sich nicht auf das Denken,[1]) sondern auf Anschauung (und Gefühl) gründet (R. 50). Und wer davon nicht ausgehen will, dem fehlt überhaupt jeder Prüfstein dafür, ob er das Richtige getroffen (R. 54). Es erklärt darum die Religion zuletzt die Metaphysik für eine Thronräuberin, nimmt ihr Land und Leute weg, lässt sich an ihrer Statt als Königin ausrufen: „Spekulation . . . haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Uebermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter" (R. 52).[2])

Es stellen die bisher entwickelten Gedanken Schleiermachers, wenn sie auch in mehr persönlicher als streng wissenschaftlicher Weise ausgesprochen sind, einen so beachtenswerten Beitrag zur Fortführung der Erkenntnistheorie dar, dass wir hier einen Augenblick inne zu halten veranlasst sind, um uns über ihren Gehalt Rechenschaft zu geben. Eine Würdigung jener Ansichten wird uns aber am ehesten ermöglicht, wenn wir ihr Verhältnis zu den grundlegenden Sätzen Kants und Fichtes ins Auge fassen.

Man hat schon auf verschiedene Weise die Umwälzung, die das Kantische Denken in der Geschichte der Philosophie vollzogen hat, zum Ausdruck gebracht. Den Kern der Sache glaubt man hie und da durch die Feststellung zu treffen, dass hier der Primat mit Bewusstsein und genauer Begründung von der theoretischen Vernunft auf die praktische übertragen worden sei. Es ist nun zweifellos richtig, dass der Kritizismus eine derartige Umwertung der Werte auf dem Gebiete der Weltanschauung begonnen und durchzuführen versucht hat. Das ist sein bleibender Ruhmestitel. Der weiteren Behauptung jedoch, dass der Königsberger Weise dieses Ziel auch wirklich erreicht habe, müssen wir

---

[1]) R. 50: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl!" Statt dessen wird die Sache oft so dargestellt, als hätte Schleiermacher behauptet, Religion sei weder Wissen noch Handeln; z. B. von Bender (S. 159) und Lipsius (S. 161, 166). So entschied wohl die zweite Auflage der Reden (s. Pünjer S. 46 f). Zur Zeit der ersten Auflage jedoch war das anders; wie aus den Monologen erhellt, waren damals für Schleiermacher Schauen und Wissen (M. 27 f) oder Schauen und Bewusstsein (M. 34 und 50) Wechselbegriffe. Demnach bewegt sich die Religion in der Sphäre des Wissens, freilich, nicht eines durch Denken, sondern eines durch das Anschauungsvermögen hervorgebrachten Wissens.

[2]) Lipsius S. 156 f: „Vielmehr liegt die Einheit dieses Ganzen in der Religion; diese ist also das Höchste in der Philosophie, und Metaphysik und Moral sind nur untergeordnete Abteilungen von ihr". Huber dagegen meint (S. 41), logisch seien sich Religion, Metaphysik und Moral nach Schleiermacher koordiniert.

ein entschiedenes Nein entgegensetzen. Es ist ja überhaupt bei den grossen und nachhaltigen Neuerungen auf dem Gebiete des Geisteslebens zu beobachten, dass das scheinbar Ueberwundene nur zurückgedrängt ist und im verborgenen, unbeachtet — d. h. in doppelt gefährlicher Weise — immer noch fortwirkt; das Neue dringt also doch nicht voll durch, sondern gerät unter die Maße des Alten, ohne dass solches klar erkannt wird. Dies trifft auch bei Kant zu. Die praktische Vernunft vermag den Vorrang über die theoretische nur so sich anzueignen und zu behaupten, dass sie dieser die mannigfachsten Zugeständnisse macht, von ihr sich die Grenzen ihrer Herrschaft abstecken und das Reichsgesetz entwerfen lässt. In der ersten Kritik wird bekanntlich die Scheidung in Stoff und Form, wie sie zwecks Klärung und Aufhellung unseres Verhältnisses zur äusserlich-räumlichen Natur geboten war, auch auf die in zeitlichem Verlauf gegebene innere Natur des Menschen übertragen. Es wird demnach alles Erscheinung; es wird auch das Seelenleben nichts anderes als ein lückenloses Gewebe, ausschliesslich gesponnen von den Fäden der Notwendigkeit und Naturgesetzlichkeit. „So sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt . . . . In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit“ (Reine Vern. 2. A. S. 577). Daraus folgt zugleich, dass es weder draussen noch drinnen, man muss sagen, nicht einmal drinnen, eine wahre, d. h. in das Reich absoluter Wahrheit eindringende Erkenntnis gibt. Stets schaut das Ich sich an, nur „wie es sich erscheint, nicht wie es ist“, also „nicht, wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde“ (ibid. S. 69). Nun aber nimmt die praktische Vernunft dieses Auflösen des Innenlebens in eine kausal bedingte und verknüpfte Reihe seelischer Vorgänge willig hin, ohne auf eine Nachprüfung und nochmalige Durchsicht des Tatbestandes zu dringen. Kein Wunder, dass sie dann, als sie selbst versucht, sich im Menschen einzurichten, in peinliche Verlegenheit gerät. Es ist ja klar, wie sich Kant auf Grund jener stets festgehaltenen Voraussetzungen in Schwierigkeit über Schwierigkeit verwickeln musste. Die praktische Vernunft soll sich auf ein „übersinnliches Faktum“ im Menschen, auf ein Faktum „nicht empirischen Ursprungs“ gründen: wie kann aber dieses aufgezeigt werden, ohne dass es sofort in die Flut des phänomenal-psychologischen Ablaufes hineingezogen und mit fortgeschwemmt wird? So ist es also doch nur eine petitio principii, der dieses rein intellektuelle Vermögen (Reine V. S. 431) die Anerkennung seiner besonderen Existenz verdankt. Weiter: wo praktische Vernunft ist, da muss Freiheit sein. Aber wiederum: wie kann mit dem durch das Rad der Notwendigkeit bewegten Getriebe des Seelenlebens irgendwie Freiheit vereinigt werden? Vom Himmel auf die Erde herabgerufen muss diese im Grund zwischen Himmel und Erde schweben. Und wo ihr Kant doch im Menschen

eine Stätte bereiten will, kann er dann, dem bisherigen Widerspruch neue Widersprüche beigesellend, doch nicht umhin, Aufbau und Anblick des ganzen Seelenlebens mitzuverändern. Bald gewinnt dieses ein dualistisches Gepräge, gleich als sollte die Freiheit auf psychologischem Boden mit dem Gegner zusammentreffen und um die Herrschaft kämpfen; [1]) bald nimmt es einen phänomenalistischen Charakter an, nämlich so, als wären die einzelnen seelischen Vorgänge in die Erscheinung tretende Wirkungen eines Uebersinnlichen,[2]) so dass in dem letzteren dann auch die Ursache des Schlechten erblickt werden muss. Ein andermal wird all das wieder in Frage gestellt durch die runde Erklärung: „Ueber das Kausalverhältnis des Intelligiblen zum Sensiblen gibt es keine Theorie" (Tugendlehre § 13, Anm.). Und zuletzt ist die Grundansicht doch wieder die, dass über dem rastlos bewegten psychischen Mechanismus gerade noch als ein schlechthin Jenseitiges ins Bewusstsein das Uebersinnliche hineinragt, strafend, befehlend, zürnend, sublimiert zu einem rein abstrakten, stets erhaben über dem Ganzen schwebenden „Soll". Also auch hier im Verhältnis zwischen Natur und Freiheit die Trennung in Stoff und Form: aber nun als ein bis zur Unerträglichkeit gesteigerter Zwiespalt. Denn genau genommen muss jenes die praktische Vernunft vertretende Gesetz warten und zusehen, bis die nach immanenten Regeln erfolgende psychologische Bewegung die von ihm verlangten und gebilligten Zustände herbeiführt. Es gleicht ganz dem Richter, der nur dann Anlass hat, sich auf seinen erhabenen Stuhl zu setzen, wenn Angeklagte oder Verdächtige vor ihn gebracht werden.[3]) Demnach

---

[1]) S. z. B. R. V. 583: „Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloss wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären". Gerade von diesem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen handelt das zweite Stück der „philosophischen Religionslehre".

[2]) Reine V. 565: „Die in der Reihe der empirischen Bedingungen" liegende „Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden." Praktische V. (in dem Abschnitt: „Kritische Aufhebung der Antinomie der pr. V."): Es hat „ein und dasselbe handelnde Wesen als Erscheinung (selbst vor seinem eigenen inneren Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäss ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet, . . . einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist."

[3]) Schleiermacher im Tagebuch (Dilthey. Anh. S. 93, Nr. 27): „Nach Kant besteht die ganze Tugendprocedur darin, dass man sich in eine permanente Jury konstituiert und immerfort über die Maximen, die sich präsentieren, Gericht hält, oder noch besser wie ein Turniergericht, wo die Ritter ihre Wappenprobe ablegen müssen. Kommt ein Turnierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompete gestossen gar weidlich. Kommt aber keiner — ja die Turnierrichter können keinen machen". Die Grundlinien einer Kritik

muss die Ueberweisung des Stoffes an eine entgegengesetzte, fremde Macht auf die praktische Vernunft völlig lähmend wirken, sie zur fruchtlosen Passivität verurteilen, überhaupt ihres wahren Wesens berauben. Hätte Kant von seiner oft ausgesprochenen Einsicht in die völlige Spontaneität der Freiheit seinen Ausgang genommen und danach das Weltbild zuversichtlich gestaltet: er hätte das Allerheiligste, in dem die Gottheit wohnt, mitten im Tempel des Menschengeistes lassen, er hätte viele Widersprüche vermeiden müssen. Nun aber macht die praktische Vernunft nicht nur vor den von der theoretischen Vernunft aufgestellten Schlagbäumen Halt, sie begibt sich auch in dem ihr übrig gelassenen Gebiet ihrer Souveränität und beugt sich willig unter die Ansprüche der Schwester. Umsonst ist einst ihre Autonomie proklamiert worden; denn hier ist im Gegensatz dazu ihre Heteronomie vollendet. Logische Kriterien reissen das Recht an sich, über moralisch oder unmoralisch zu entscheiden.[1]) Was sich an der Grenze nicht als logisch allgemein ausweisen kann, bleibt vom Reich der Sittlichkeit für immer ausgeschlossen. Und wo nur das überall und immer Nötige und Mögliche für gut erklärt, wo alles in ein und dasselbe Prokrustesbett eingespannt wird, da ist die unmittelbare Folge das Uebersehen nicht nur, nein auch das völlige Entwerten des Individuellen. Kants Begriff der Persönlichkeit zeigt dies erschreckend klar. Was hier als Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur erscheint, stellt sich bei genauerem Zusehen als die eine und stets selbe regulative Idee des sittlichen Lebens heraus. Es lässt seine Erklärung hier keinen Zweifel übrig; jede zur „Sinnenwelt" gehörige Person ist danach „i h r e r e i g e n e n P e r s ö n l i c h k e i t" d. h. „d e n v o n d e r e i g e n e n V e r n u n f t g e g e b e n e n r e i n e n p r a k t i s c h e n G e s e t z e n" „unterworfen."[2]) „Persönlichkeit" ist schlecht und recht der Ausdruck für ein nacktes Schema, für ein einförmiges Gesetz, für eine völlig unpersönliche

der bisherigen Sittenlehre vom Jahre 1803 geben der Polemik die präcis-wissenschaftliche Fassung: „Dieses Sichdarbieten (der Tugendübungen) aber ist (für Fichte) nichts anderes als ihr Gegebensein durch den Naturtrieb. Nicht minder gilt auch das nämliche von Kants ethischem Grundsatz, in welchem diese Eigenschaft aufs genaueste zusammenhängt mit der, für welche er ihn am meisten lobt, dass er nämlich bloss formell sein soll. Ja es ist wohl nicht nötig, erst zu zeigen, was sich jedem auf den ersten Anblick darstellt, dass dieser Grundsatz, werde er auch als beständig rege Kraft gedacht, nie etwas durch sich selbst hervorbringen kann. Denn wenn seine Wirkung nur darin besteht, dass beachtet werde, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe, ein allgemeines Gesetz zu sein, so muss ja, ehe diese Wirkung eintreten kann, die Maxime zuvor gegeben sein, und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein Teil des Naturzweckes" (S. 73 f = W. Phil. I, S. 55).

[1]) Schleiermacher schreibt in seinem Tagebuch (bei Dilthey, Anh. S. 92 u.): „Betrachtet man die Moral als Wissenschaft, die ihre Axiome anders woher nehmen muss, so sind . . . die Kantianer Logiker".

[2]) Gegen Ende des Abschnitts „von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft".

überempirische „Ordnung der Dinge". Darum heisst es in der Rel. i. d. Gr. d. blossen Vernunft: „Die Idee des moralischen Gesetzes allein . . . kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet)" (Erstes Stück I, 3).

Fichte verfolgt die vom Meister eingeschlagene Bahn, auch da, wo er mit ihm bricht. Er wendet sich gegen die Scheidung der Wirklichkeit in Stoff und Form; aber er beseitigt sie gleich überhaupt und restlos, was nur so möglich ist, dass er das Ich immer mehr zur weltschaffenden Denktätigkeit, zu einem System absoluter Vernunfthandlungen steigert. Wo er daher das Ich sub specie aeterni betrachtet, unter transzendentalem Gesichtspunkt also, nicht unter empirischem: da bringt er auch die Verachtung und Vernichtung des Individuellen auf den schärfsten Ausdruck. Dies vor allem im 18. Paragraphen der Sittenlehre, in dem er von den „Bedingungen der Ichheit in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbständigkeit" handelt. Wir heben einige prägnante Sätze daraus hervor. „Da es sonach der Ichheit überhaupt zufällig ist, dass ich, das Individuum A, eben A bin; und der Trieb der Selbständigkeit ein Trieb der Ichheit, wesentlich als solcher sein soll, so geht er nicht auf die Selbständigkeit von A, sondern auf die Selbständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbständigkeit aller Vernunft, als solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbständigkeit einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist". A dagegen ist „mein empirisches Selbst", „für mich alleiniges Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes." Und um dieses A von der Ichheit völlig und klar zu unterscheiden, fügt Fichte noch in Parenthese hinzu: „Oben war dieses Werkzeug der Leib; hier wird es der ganze sinnliche empirisch bestimmte Mensch; und wir haben sonach hier einmal das empirische und das reine Ich ganz scharf getrennt, welches für die Sittenlehre insbesondere, und für die ganze Philosophie überhaupt sehr erspriesslich ist" (Sittenlehre 1798, S. 296 f). „Also die Uebereinstimmung aller zu derselben praktischen Ueberzeugung, und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist notwendiges Ziel aller Tugendhaften". [1]. „Das Sittengesetz in mir als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die ganze Vernunft zum Objekte. Mich hat es zum Objekte lediglich, inwiefern ich eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin" (S. 303). Ganz folgerichtig von diesem Standpunkt aus muss sich

[1]) Gegen Kant und Fichte ist R. 92 gerichtet: „Was wäre wohl die einförmige Wiederholung eines höchsten Ideals, wobei die Menschen doch Zeit und Umstände abgerechnet, eigentlich einerlei sind, dieselbe Formel, nur mit andern Coeffizienten verbunden, was wäre sie gegen diese unendliche Verschiedenheit menschlicher Erscheinungen?"

darum Fichte die Frage stellen: „Wie kann ich nun dafür einstehen, dass das Resultat nicht durch die Individualität verfälscht worden?“ (S. 316). Am Schluss dieses Paragraphen[1]) fasst dann der Transzendentalphilosoph „den gesamten Endzweck des Menschen, inwiefern er als Individuum betrachtet wird“, nochmals zusammen (S. 325 f): „Das letzte Ziel alles seines Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen: aber nur über das rein Vernünftige stimmen alle zusammen. . . . Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln und selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern alle sind es.“ Die gleichen Gedanken schärft dann weiter der nächste, die eigentliche Pflichtenlehre eröffnende Paragraph von neuem ein. „Das Objekt des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objekte“ (S. 327 f). „Ich — d. h. Ich als Person — bin für mich, d. i. vor meinem eigenen Bewusstsein, nur Instrument, blosses Werkzeug des Sittengesetzes, schlechthin nicht Zweck“ (S. 328). „Jeder wird gerade dadurch, dass seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt, eigentliches reines Ich durch freie Wahl und Selbstbestimmung“ (S. 330). Ebenso spricht in der gleichzeitig mit den Monologen erschienenen „Bestimmung des Menschen“ zuletzt das empirische Ich im Sinne der Transzendentalphilosophie: „Ich betrachte mich überall nur als eins der Werkzeuge des Vernunftzwecks und achte und liebe mich und nehme Anteil an mir nur als solches und wünsche das Gelingen meiner Tat nur, inwiefern sie auf diesen Zweck geht . . . denn meine gesamte Persönlichkeit ist mir schon längst in der Anschauung des Ziels verschwunden und untergegangen“ (bei Reclam S. 149 f).[2]) Aus allen diesen Sätzen ergibt sich unzweideutig dies als grundsätzliche Forderung: um seiner Bestimmung willen alles Eigene zu zerstören und bloss das reine Ich in sich zur Darstellung zu bringen. Und wenn Fichte nun allerdings zur empirischen „Beförderung des Vernunftzwecks“ die Konzentration eines jeden auf einen besonderen Beruf, seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand für

---

[1]) Die einzelnen Ausführungen des § 18 der Fichteschen Sittenlehre werden von Schleiermacher in seinen „Grundlinien“ (W. Phil. I, S. 99 f) einer vernichtenden Kritik unterworfen.

[2]) Schleiermacher bucht in seiner Rezension dies Ergebnis des „denkenden Ich“ mit jener höheren Ironie, die dem Geiste des Athenäums so sehr gemäss ist (W. Phil. I, 534. Vgl. auch Beth, die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre S. 29, Anm. 2). Mangelndes Verständnis für die Bedeutung der Individualität wird Fichte positiv vorgeworfen in den Grundlinien 1803 S. 398 f = W. Phil. I, 281 f („Individualität unter die wesentlichen Bedingungen der Ichheit gehört“ — „dass auch Individualität ihm etwas mehr bedeuten musste als nur Persönlichkeit und numerische Verschiedenheit des Leibes“).

notwendig erklärt (Sittenlehre § 21 und § 28ff), wenn er somit im Gebiete der Empirie das Individuelle vollauf berücksichtigt, so hebt das seine vom transzendentalen, d. h. aber zugleich metaphysischen Standpunkt aus vollzogene Zerstörung jeglicher Individualität nicht auf, so beweist das nur, dass Schleiermacher Recht damit hat, in dem Systeme jenes Philosophen einen unglückseligen Zwiespalt zwischen „Leben" und „Spekulation" zu statuieren. Und gerade wenn wir bedenken, dass Fichte das Individuelle als empirische Grösse wenigstens — allerdings auch nur als solche — zur Geltung zu bringen sucht, so muss uns hier von neuem deutlich werden, dass die im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie entworfene Lehre Schleiermachers der Individualität eine mehr als empirische, eine — wir müssen sagen — metaphysische Bedeutung zuweist (das ist der höhere Realismus, von dem er spricht), dass jene Lehre selbst von metaphysischen Ueberzeugungen getragen ist.[1])

Vergegenwärtigen wir uns nunmehr die Ansichten des Verfassers der Reden und Monologen, wie wir sie oben zusammenhängend entwickelt haben, so werden wir erst recht geneigt sein, ihnen nicht nur echte Selbständigkeit, sondern auch einen erheblichen Wert zuzusprechen.

Indem Schleiermacher das zum Absoluten gesteigerte Ich Fichtes wieder vom Himmel auf die Erde herabholt und seinen Ausgang vom endlichen Ich nimmt, indem er zugleich, den Bann durchbrechend, in welchem er früher selbst befangen gewesen (M. 38), den täuschenden Schein zerstört, als wäre die logische Allgemeinheit die Instanz, vor der sich das Sittliche sowohl wie das Wirkliche überhaupt zu rechtfertigen hätten, so begreift er seinerseits die geistige Individualität in ihrer überempirischen Geltung und stellt sie frei und offen auf den Leuchter, eine Tat, durch die ganz allein, wie Dilthey sagt (S. 342), „wenn jedes andere Verdienst desselben in Vergessenheit sänke, er eine unvergängliche Stelle in der Geschichte des philosophischen Gedankens hat".[2]) So ist ihm dann die

---

[1]) cf. Haym (Aufsätze S. 391): „Die Individualität positiv begründet selbst unendlich im Unendlichen wurzelnd, ein fester Punkt der Selbständigkeit und sittlichen Freiheit" . . .

[2]) Die philosophie-geschichtlichen Lehrbücher scheinen von diesem Verdienst Schleiermachers wenig zu wissen, trotzdem es von Dilthey in seinem Werk immer wieder betont wird (cf. S. 239: „einfache erhabene Wahrheit" „der grossen Lehre von der Individualität", S. 321: „die Stellung der Individualität in der Welt, im Leben, im System zuerst von ihm ... erkannt ward" u. s. f.). Zu den seltenen Ausnahmen gehört Th. Ziegler, der in seinen „Strömungen" (S. 41) die Monologen „das hohe Lied einer sich selbst gewissen und sich voll erfassenden Individualität" nennt und Schleiermachers Leistung zur Würdigung und Verbreitung dieses Gedankens so zusammenfasst: „Da kam Schleiermacher und proklamierte wie für die Religion, so auch für die Sittlichkeit das Recht individueller Eigentümlichkeit". — Es bleibe nicht unerwähnt, dass Wilhelm v. Humboldt und Schiller laut Briefwechsel (herausgegeben von A. Leitzmann) in jenen Jahren demselben Gedanken nachgingen. So zitiert Schiller am 4. Januar 1796 (Brief Nr. 51, S. 260) den Satz Humboldts, „dass die Ausbildung des Individuums nicht

Möglichkeit gegeben die ganze volle Menschheit, das Reich der endlichen Geister, zu konstituieren. Und dies tut er nicht, indem er Gründe auf Gründe türmt, sondern indem er eine lebendige Wirklichkeit aufzeigt. In seiner Rezension der „Bestimmung des Menschen" richtet er an Fichte die Frage: „Sollte man nicht vom Moralismus aus, sobald man nur über ihn denken will, auch notwendig auf den Idealismus kommen müssen? Und sollte die Darstellung dieses Zusammenhanges, welchen ich ahne, uns nicht brauchbar gewesen sein?" (W. Phil. I, 530). Was er hier bloss zu ahnen behauptet, hat er schon vorher in seinen Schriften durchzuführen gesucht. Freilich muss man recht verstehen, was ihm Moralismus ist: natürlich keine Summe von Gesetzen, die erhaben über einen fremden Mechanismus schweben, sondern eben ein echter Lebensprozess, und wiederum nicht ein in eng-moralische Form eingezwängter, sondern ein alle geistige Tätigkeit umspannender Lebensprozess. Nun ist es ja wohl eine Schranke, dass er als echtes Kind jener Zeit seine Gewissheit auf die eigene, also individuelle, innere Erfahrung allein gründet, statt zugleich die Gesamtleistung und Gesamterfahrung der Menschheit zu Zeugen aufzurufen.[1]) Der Grundgedanke wird dadurch nicht beeinträchtigt. Und darin sind die fruchtbarsten Einsichten beschlossen. Denn wo sich die Vernunft als einheitliches Tatsystem kundgibt, wird die Spaltung in eine theoretische und eine praktische Vernunft als etwas Aeusseres, vom Menschen Herangebrachtes durchschaut, wird die Trennung in Stoff und Form aufgehoben. So gelangt auch für das endliche Ich die Autonomie und Spontaneität der Vernunft zur Anerkennung. Die Fesseln, die sie bisher in unerträglicher Passivität festgehalten haben, sind zerbrochen. Sie selbst tritt als schöpferische Kraft hervor, unablässig tätig, immer Neues aus ihrem reichen Schosse hervorgehen lassend. Und was sich hier dem Menschen als die wahre Wirklichkeit siegreich aufdrängt, schwebt nicht wie das Kantische Vernunftgebot hoch über dem eigentlichen Seelenleben, es ist vielmehr tief in dieses eingebettet, bildet den tragenden Grund, gibt ihm eine selbsteigene Innerlichkeit, unabhängig, unberührt von allen äusseren Wirrungen. Hier findet der Geist sich

---

sowohl in dem vagen Anstreben zu einem absoluten und allgemeinen Ideal als vielmehr in der möglichst reinen Darstellung und Entwicklung seiner Individualität bestehe". Schiller nennt dieses Wort äusserst wichtig und erklärt, er wolle „darüber nachdenken". Am 1. Februar 1796 (Br. N. 55) äussert er sich dazu folgendermassen: „Dass Sie sich, in Beurteilung des Charakterwertes, so ernstlich und nachdrücklich gegen das einförmig Allgemeine erklären und für die Individualität und das Charakteristische streiten, erfreut mich ungemein. Auch halten Sie diese Idee in jeder Anwendung so fest, dass man überzeugt wird, wie sehr Sie sich derselben bemächtigt haben. Sie ist von einer unabsehlichen Konsequenz für alles Moralische und Aesthetische".

[1]) Das Geistesleben, wie es in der Gesamtgeschichte der Menschheit vorliegt, macht bekanntlich R. Eucken in seinem grundlegenden Werk „Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit" zum Fundament seiner Metaphysik.

selbst, schliesst er sich ab gegen alles Ungeistige: hier ist darum der Punkt, von wo aus sich die Welt in ihren Angeln drehen lässt. Damit ist nun auch wirklich der vulgäre Supranaturalismus, diese „Täuschung ganzer Völker und ganzer Schulen der Weisheit" (R. 146), überwunden. Nicht unbillig wirft Schleiermacher seinen Lesern, den Kantianern, vor, sie setzen den Menschen dem Universum entgegen (R. 53). Denn es hat ja, das ist des Redners Meinung, der Meister den Anteil am Universum auf ein zu verwirklichendes Gebot beschränkt. Noch nicht genug ist es nach Schleiermacher, bloss die Widerspiegelung des Himmels, es ist vielmehr nötig, den Himmel selbst in sich zu tragen (M. 30). Damit ist überhaupt die Bahn zu echter, immergültiger Wahrheit freigelegt. Eine Wahrheit, die sich mit Erscheinungen begnügen muss, ist noch keine Wahrheit. Aber nun heisst es: im Innern leuchtet helles Licht. Nun braucht der Geist nicht aus sich selbst herauszugehen, nie den eigenen Umkreis zu verlassen: er braucht nur das „eigne Handeln" anzuschauen, und seinem Auge zeigt sich die Wahrheit unverschleiert, unverhüllt. Denn alles echte Erkennen ist Selbsterkennen. Und zugleich, indem der Mensch sein eigentliches „Sein und Wesen ergreift", wird es ihm bewusst, dass er sicher in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit wurzelt. Ohne Anschauung seiner selbst keine Anschauung des Universums und umgekehrt Damit wird nun „die unselige Vorstellung von einem Unendlichen als Natur" zerstört und vielmehr „das Unendliche als das ursprünglich Geistige" erkannt (W. Phil. I, 539). An diesem Punkte ist Schleiermacher freilich mit sich in Widerspruch geraten, hier hat er sich für Augenblicke die eigene Einsicht und die Klarheit seines Denkens trüben lassen. Während er sonst das Sinnliche nur als unzulängliches Symbol des Geistigen hinstellt — so z. B. M. 133 f, 146 ff —, lässt er sich verleiten, sinnliche und geistige Anschauung zu parallelisieren und damit die letztere (die geistige Anschauung) unter die Masse der ersteren (der sinnlichen Anschauung) zu bringen. Was wir in der äusseren Natur — so werden wir R. 56 belehrt — wahrnehmen, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf uns. Ebenso sollen wir nur das Handeln, nur die Tätigkeit des Universums anzuschauen, niemals aber „Natur und Substanz des Ganzen"[1]) zu ergreifen imstande sein: als ob auch der Geist sich spalten liesse in Stoff und Form, in Ruhe und Bewegung, in Handeln und Sein! Damit müsste ja im eigenen Innern wieder Finsternis sich ausbreiten, müsste die Wahrheit wieder entfliehen, für ewig unerreichbar. So gewiss aber hier der Geist in seinem Handeln sein Wesen anschaut, unmittelbar wie es ist, so gewiss erkennt er in dem unablässigen Handeln des Universums — sonst würde er ja

---

[1]) Anders lautet es schon R. 58: „Ueber dem Sein dieses Gottes vor der Welt und ausser der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird auch das (nämlich wie die Aufstellung von Götterstammbäumen) nur leere Mythologie".

dessen Handeln gar nicht verstehen — **dieses selbst als unendliches** geistiges Leben, als alles umfassende, alles tragende Geisteswelt, als rein geistige Substanz. Es hat auch Schleiermacher selbst daran nicht gezweifelt und darum mit jenen Bemerkungen weniger sich als seine Ausleger[1]) getäuscht. Er fühlt sich beim Lesen des dritten Buches der Fichteschen Bestimmung des Menschen in eine alte, wohlbekannte Gegend versetzt, wenn er mit seinem gesunden Auge hinter dem Sinnenschein, der ihn nicht blendet, das Unendliche als das einzige Reelle erblickt, das ihm zu Grunde liegen kann (W. Phil. I, 528 f). Er legt überhaupt, wie wir gesehen haben, durch den ganzen Grundstock der Reden hindurch Zeugnis ab vom rein geistigen Charakter des Universums. „Der Schein ist geflohen und das Wesen errungen, fest ist sein Blick und hell seine Aussicht, überall unter allen Verkleidungen dasselbe erkennend und nirgends ruhend als in dem Unendlichen und Einen" (R. 172).

Noch ist die Frage übrig: welche Stellung nimmt Schleiermacher innerhalb dieser seiner eigenen Ueberzeugungen zur äusseren Natur, zur stofflichen Welt ein? Wie löst er das grosse Rätsel der Materie? Wir werden keine völlig eindeutige Antwort geben können. Vielmehr stossen wir auf einen doppelten Standpunkt, einen sagen wir mehr praktischen und einen eigentlich theoretischen, der aber in dem Bewusstsein unseres Romantikers offenbar den Vorzug erhält.

Innerhalb der ersten Betrachtungsweise zweifelt er nicht am Doppelcharakter des Menschen und der Welt überhaupt. So teilt sich zunächst das Seelenleben in einen äusserlich psychologischen Verlauf und eine echte kernhafte Geistigkeit. „Niedriger Sinn" und „höhere Bestimmung" bezeichnen den Gegensatz (M. 138). Darum wird von der „erhabenen Forderung" geredet (M. 24), nicht nur sterblich im Reich der Zeit, sondern auch unsterblich im Gebiet der Ewigkeit das Leben zu führen; es wird demnach doch die Ueberwindung realer Widerstände verlangt. Nach aussen ist der Mensch den Gesetzen der Zeit unterworfen: „So oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit" (M. 25). Frei ist nur das innerste Handeln, in dem unser wahres Wesen besteht (M. 14). Das Aeussere, das Unfreie, ist mithin doch mehr als ein Schein, und „Sinnliches" und „Geistiges" müssen darum genau auseinander gehalten werden (M. 42 f, 73). „Bewohnt denn der Geist die Faser des Fleisches, oder ist er eins mit ihr, dass auch er ungelenk zur Mumie wird, wenn diese verknöchert? Dem Körper bleibe, was sein ist" (M. 137). So bildet überhaupt die materielle Aussenwelt den Gegensatz zur

---

[1]) So z. B. E. Fuchs (Religionsbegriff S. 27).

geistigen Substanz. Und diese „grossen und schweren Massen des körperlichen Stoffes“ müssen ja ebenso real sein, als das Handeln des Geistes auf sie real und kein Phantom ist (M. 16). Der Materie gegenüber muss dieser sich aufraffen, konzentrieren, um nicht zu erliegen: „der andere zeigt mir, wie aus Mangel an belebender und vereinigender Wärme die Härte des irdischen Stoffes nicht bezwungen werden kann“ (R. 95). Die „Mysterien der Natur“ werden unter den Ursachen genannt, denen die „Grenze meiner Willkür“ zuzuschreiben ist (M. 116). Noch nicht hat darum die Herrschaft des Geistes über die Materie ihre volle Ausdehnung erreicht; noch ist genug zu tun übrig (M. 20). Wenn Schleiermacher bedenkt, wie von der stofflichen Welt Unzählige in schmählicher Sklaverei gehalten werden, so bäumt sich sein Lebensgefühl und das Bewusstsein seiner Menschenwürde mit elementarer Kraft auf: „Jetzt seufzen Millionen von Menschen beider Geschlechter und aller Stände unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten. Die ältere Generation erliegt unmutig und überlässt mit verzeihlicher Trägheit die jüngere in allen Dingen fast dem Zufall, nur darin nicht, dass sie gleich nachahmen und lernen muss dieselbe Erniedrigung“ (R. 230 f). Es fragt sich nun, ob und wie dieser Zwiespalt auszulegen ist. Aber es braucht der Denker dabei gar nicht stehen zu bleiben, in dem Grade nicht, als auch die Wirklichkeit selber darüber hinausgeht und seine Ueberwindung langsam herbeiführt. Ein unmittelbares Durchschauen der Natur ist dem Geiste ja allerdings versagt; doch es gibt noch ein anderes Erkennen: ein mittelbares, annäherndes, langsam sich ausbreitendes, mit der geschichtlichen Arbeit aufsteigendes. Denn nicht ist das Verhältnis des Geistes zur Aussenwelt in starrer Unbewegtheit dauernd das gleiche, es erlebt Wandlungen, die deutlich das Herrwerden jenes über diese bemerken lassen, die so den Umkreis des Menschen immer durchsichtiger machen, immer weiter hinaus aufhellen. Je mehr nun die sinnliche Energie sich von der geistigen Kraft lenken und leiten, dazu selber durchdringen, veredeln, — vergeistigen lässt, umsomehr tritt doch ein innerer Zusammenhang zwischen beiden hervor, nimmt der Gedanke der Herkunft der einen aus der andern feste Gestalt an. Und je mehr die menschliche Leistung im Kampfe mit den zahllosen Schwierigkeiten und harten Widerständen das Materielle zu bezwingen, je mehr sie die rohen, blinden Kräfte draussen sich dienstbar zu machen imstande ist, um so unverbrüchlicher wird doch die Einsicht, dass das alles nichts schlechthin Fremdes, trotz seines Entgegenstrebens nichts schlechthin Feindliches ist, dass es uns näher steht, als wir jetzt schon wissen. Während demnach das Bewusstsein der eigenen Anstrengung dem endlichen Geist es wohl verwehrt, der Natur eine nicht von ihm einfach zu Lehen getragenen Realität abzusprechen, so bringt ihm doch seiner Taten unbestreitbarer Erfolg die Erkenntnis nahe, dass die gesamte Wirklichkeit nicht in zwei

auseinanderstrebende Hälften für immer sich spaltet, vielmehr eine tatsächliche Einheit darstellt: eine Einheit wie ihrem Ziel, so auch ihrem Kerne nach. Das ist kein absoluter Dualismus, aber ein immanenter, und zwar solcher Gestalt, dass darin nicht zwei einander die Wage haltende Faktoren gedacht sind, sondern der eine als grundsätzlich überlegen dem andern, ja jener als Zugangstor zum Absoluten. Dieser Gedankengang, der die populäre Auffassung in sich selbst zu vertiefen vermag, liegt nun in der Tat in der Konsequenz der Grundsätze, die Schleiermacher verfolgt. Ist es doch gegenüber dem theoretischen Idealismus sein Bestreben, vom Moralismus aus das ganze Weltbild zu gestalten. Und wie wir ihn auf diesem Wege in das Land des Geistes haben eindringen sehen, so tut sich ihm nun auch, freilich ohne dass er es völlig gewahr wird, die Pforte zur unteren Natur auf. Zugleich ist ersichtlich, dass hier der Denker getragen wird durch eine geschichtliche Bewegung, dass wir mithin über den hier abgesteckten Rahmen hinaus auf den Teil unserer Darstellung gewiesen werden, in dem diese zur Sprache kommen soll.

Aber dies ist nun nicht der einzige Standpunkt Schleiermachers. Vielmehr sehen wir ihn seinem eigenen Prinzip untreu werden und in einer Reihe von Sätzen eine ganz andere Betrachtungsweise darbieten, vor der alles übrige zurücktritt. Und das soll noch obendrein als die wissenschaftliche Behandlung der Frage gelten, losgelöst von Leid und Lust des Lebens. Schleiermacher, dieser Mann mit dem starken Drange zu unabhängigem Denken, vermag hier nicht seine Selbständigkeit zu wahren. Und keine andere als die Transzendentalphilosophie ist es, die ihn, ohne dass er es zugeben möchte, in ihre Bahnen zwingt. Ermöglicht und begünstigt freilich wird das von seiner Seite aus durch einen zum Optimismus neigenden, leicht zu steigernden Zug seines Charakters. Hülsen hat die herbe Bitterkeit gegen die Welt, wie sie im ersten und dritten Monologe bemerkbar sei, an ihm nicht recht begreifen können (Br. IV, 66). Und in der Tat: wenn eine solche Stimmung Schleiermacher auch zeitweilig erfüllt, so kann sie auf die Dauer doch nicht in ihm herrschen. Z. B. folgt nach der oben angeführten Klage der Reden über die schmachvolle Herrschaft der materiellen Welt in raschem Umschlag der zuversichtliche Satz: „Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste, dass sie uns diese toten Kräfte werden dienstbar machen, dass sie die körperliche Welt und alles von der geistigen, was sich regieren lässt, in einen F e e n p a l a s t verwandeln werde“ (R. 231). Nun noch durch den Einfluss der Fichteschen Gedankenwelt darin bestärkt, erklärt Schleiermacher rasch das Uebel für einen Schein (R 57), bestreitet er eine dem Geist widerstrebende Potenz, lässt er nichts Irrationales mehr bestehen. Aus einem gewaltig gehobenen Selbstbewusstsein heraus sind die Worte gesprochen: „Mein freies Tun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen

scheint, nichts ist Wirkung von ihr auf mich..., sie ist nicht etwas von mir Verschiedenes, mir Entgegengesetztes" (M. 16). Dem entspricht es nun völlig, wenn wir sehen, wie Schleiermacher die ganze Natur regelrecht und rational zu deduzieren unternimmt. Was Welt sei und was Mensch und wie beide zu scheiden sind, das ist das grosse, immer nicht zur Zufriedenheit gelöste Rätsel. Nicht ohne Stolz glaubt sich unser Romantiker fähig, die richtige Antwort geben zu können (M. 15). Er hält das „eigne Licht" hoch hinaus in den endlosen Raum und findet überall nur Glanz und Helligkeit. Nur sklavische Seelen können den Geist einen kleinen Gast auf Erden nennen „Mir ist der Geist das erste und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel" (M. 15). An diesem Satze lässt sich nicht drehen noch deuteln. Und die Gelehrten hätten doch zu etwas längerem Nachdenken darüber veranlasst werden sollen durch die Beobachtung, dass diese Stelle in der zweiten Auflage völlig umgeändert erscheint: hier im Jahre 1810 wird die Wirklichkeit aus dem Zusammenkommen zweier nicht mehr aufeinander reduzierbarer Grössen (Natur – Geist), aus einem doppelten Prinzipe also erklärt[1]), dort im Jahre 1800 bloss aus einem, aus einem allein. Weiter werden im gleichen Zusammenhang (M. 16) die gewaltigen Stoffmassen „der gemeinschaftliche Leib der Menschheit" genannt[2]). Damit soll nach den Auslegern ihre Selbständigkeit und Realität ausgesagt sein. Mit nichten. Denn was folgt danach? „Ist nicht der Leib nur, weil und wann der Geist ihn braucht und seiner sich bewusst ist?" Der Leib trägt alle seine Existenz vom Geist zu Lehen, das ist der klare, unmissverständliche Sinn dieser Worte, die wiederum nicht aus der Welt geschafft werden können. Wie aber jene schlechthinige Abhängigkeit der Natur zu denken ist, zeigt die weitere Erklärung: „Nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie" (M. 16). Hier erreicht diese Deduktion ihre Höhe. Denn nicht heisst es (siehe die zweite Auflage); „Wirkung" (oder gar: „auch Wirkung") geht aus, sondern das Wirken geht auf sie, d. h. die Schöpfertätigkeit des Geistes hat zum Zweck und zur Folge die stets neue Produktion des körperlichen Stoffes. Demnach kann dieser auch nicht mehr als etwas „Entgegengesetztes" oder „Verschiedenes" anerkannt werden (M. 17)[3]).

---

[1]) Die zweite Auflage schreibt nämlich (bei Schiele S. 15): „Mir stellt der Geist, die Innenwelt, sich kühn der Aussenwelt, dem Reich des Stoffs, der Dinge, gegenüber. Deutet nicht des Geistes Vermählung mit dem Leibe auf seine grosse Vermählung mit allem, was leibähnlich ist?... Trag ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir?"

[2]) Schon Fichte vergleicht die Welt mit dem Leib des Menschen (Sittenlehre 1798, S. 293)

[3]) Hätte Dilthey (S. 317) den Terminus „Wirken" (1. Aufl.) in seinem Unterschied von „Wirkung" (2. A.) beachtet, so hätte er keinen Widerspruch in

Denn wo der Geist überhaupt erst „Welt und Zeit erschafft“, vermag allerdings nichts sein Handeln zu stören, geschweige zu zerstören (M. 25). Darum wird nun die Freiheit als „das Ursprüngliche, das Erste und Innerste“ allein auf den Thron erhoben (M. 19). Darum auch steigt die prometheische Frage empor: „Wo ist die Grenze meiner Kraft? Wo denn finge sich an das fürchterliche fremde Gebiet?“ (M. 103). Indem aber Schleiermacher die Natur als eine selbständige, reale Grösse aufhebt, verflüchtigt sich ihm damit durchaus nicht die endliche Wirklichkeit überhaupt, sodass ihm nur das eine absolute Ich übrig bliebe. Hat er sich doch im voraus eine „wirkliche Welt“ gerettet, die Welt endlicher Geistwesen, die ja die feste Grundlage und Voraussetzung alles seines Denkens bildet. Für ihn kommt dieser „ewigen Gemeinschaft“ der Geister jene Allmacht und Allgegenwart zu, der die Materie ihr Dasein verdankt (M. 17), sodass jedes ihrer Glieder diese mit „erschaffen“ hilft (M. 18). Deshalb sind die Werke eines jeden sein „Anteil an der Schöpfung, die unsere inneren Gedanken darstellt“ (M. 18). Deshalb sind die „Gefühle, die bald steigen und bald fallen“, „die Bilder, die kommen und vergehen“, „sie sind das Zeichen, dass Welt und Geist (= Geisteswelt und ich) sich liebevoll begegnen, der Kuss der Freundschaft zwischen beiden, der sich anders immer wiederholt“ (M. 18). Sie gehen auch „aus dem innern Handeln und aus dem eignen Sinn des Menschen selbst“ hervor (M. 19). Wem müssen nicht bei all diesen Worten die religiösen Anschauungen und frommen Gefühle einfallen, wovon die Reden berichten? In der Tat vermag gerade insofern der Mensch das Universum, d. h. die Geisteswelt, unmittelbar zu schauen, als diese allgegenwärtig (R. 146), allein wirklich ist (vgl. R. 87, 171).[1] Deshalb erblickt Schleiermacher in der philo-

dem Satze Schleiermachers finden können. Es ist doch recht verwunderlich, dass er alle Aeusserungen, die ihm Fichteschen Idealismus zu verraten scheinen, hinter einer einzigen, tendenziösen, auch gar nicht so klaren Stelle der Lucindenbriefe zurücktreten lässt. So ist es freilich möglich, den metaphysischen Grundgedanken der Identität schon in die ersten Auflagen der Reden und Monologen hineinzulesen. — Auch die andern Forscher stehen, wenn sie überhaupt den Unterschied der Auflagen bemerken, diesem ratlos gegenüber. So bringt Bleek (S. 166) durcheinander Sätze aus beiden Auflagen, ohne den Abstand zu empfinden. Wenn er auch die Abweichungen der späteren oder früheren Auflage in den Anmerkungen verzeichnet, so weiss er doch nichts damit anzufangen.

[1]) Bender fragt S. 165: „Wie kommt es, dass uns überhaupt Eindrücke über die Objekte, welche sie zunächst verursachen, hinausführen und zur Anschauung des allgemeinen Ganzen erheben? Diese Kardinalfrage haben die Reden nichts weniger als genügend beantwortet.“ Die Reden geben — in der uns hier angehenden Gedankenreihe — aber doch eine Antwort: nämlich dass jene Objekte für sich überhaupt nicht real sind, dass also das geistige Auge, einmal aufgewacht, stets unmittelbar das einzige Reelle, das Unendliche, wahrnimmt, dass es aber zum Aufwachen kommt durch „Bildung“ des Menschen in menschlicher Gemeinschaft. „Der Vorgang, durch welchen uns in einem Endlichen das Unendliche aufgeht“, ist demnach den Reden keine so „rätselhafte“ Erfahrung, wie Bender behauptet (S. 166). Und dazu gelangen notwendig zwar nicht ästhe-

sophischen Bewegung seiner Zeit eine Verbreiterin, Pflegerin, Retterin der Religion, weil er in ihr die Einsicht durchdringen sieht, dass der Mensch nicht bloss Geschöpf, sondern zugleich Schöpfer ist: „Alles ist der Widerschein seines Geistes, sowie der Geist Abdruck von Allem ist, er darf sich suchen in diesem Widerschein, ohne sich zu verlieren, oder aus sich herauszugehen" (R. 171 f, cf. M. 15 u.). Und wie er selber in den Monologen die Vorstellungen und Empfindungen als die „äussere Erscheinung" der Tätigkeit des Geistes (M. 12), als seine zurückgeworfenen Strahlen, als die äusseren Berührungspunkte des Ich mit dem Nicht-Ich bezeichnet, so wird es nun auch begreiflich, wie er in den Reden zwischen dem Sinnlichen und Geistigen eine erläuternde Parallele ziehen kann: das Vergängliche ist eben nur ein Gleichnis, und seine einzige Bedeutung besteht darin, als Symbol für das Unvergängliche zu dienen. Keine Rede davon, dass das Sinnliche kausal auf das Geistige einwirke, dass sinnliche Anschauung die geistige, religiöse hervorrufe, dass diese eines fremden Vehikels bedürfe.

Aus dem allem folgt aber nun nicht bloss der Satz, dass im eigenen Innern und in den überragenden Weltzusammenhängen das Universum unmittelbar gegeben sei, ihm fügt sich auch ohne Schwierigkeiten die andere Behauptung (R. 78 ff) ein, dass jenes an einer Stelle nur unvollkommen sichtbar sei: das ist nach dem ganzen Zusammenhange da, wo die Stätte der Notwendigkeit, „des Zusammenstossens der endlichen Geister" liegt. Die Vielheit der Geister, gerade der Ausgangspunkt aller Ueberlegungen, begründet den Zwang, in den sich der Mensch gestellt sieht, den Schleiermacher auch in dieser Betrachtungsweise nicht leugnet. In jener Gemeinschaft nämlich wird die Freiheit eines jeden von der aller eingeschränkt, in gewissen Grenzen gehalten. „Hier und nur hier ist der Notwendigkeit Gebiet. Mein Tun ist frei (d. h. mein Wirken auf die Welt), nicht so mein Wirken in der (von der Gemeinschaft der Geister erschaffenen) Welt, das folget ewigen Gesetzen. Es stösst die Freiheit an der Freiheit sich, und was geschieht, trägt der Beschränkung und Gemeinschaft Zeichen" (M. 17, cf. 85 u. 105).[1] Und dieses Reich der Notwendigkeit, das jeder durch Beschränkung der andern mit erschaffen hilft, das ist eben die Natur draussen

tisch-sentimentale Naturen, wie jener meint (S. 168), sondern moralische, d. h. moralische in dem weitherzigen Sinne Schleiermachers. Ueberhaupt ist Bender auf falschem Weg, wenn er in den Reden eine psychologische Erklärung des nach Schl. transpsychologischen religiösen Prozesses sucht und darum zwischen sinnlicher und geistiger Anschauung nicht zu trennen weiss.

[1]) Etwas anderes ist es, wenn z. B. R. 242 die Entstellung des Unvergänglichen von den Einwirkungen des Vergänglichen, zu dem jenes sich herabgelassen, oder R. 246 die Beschränktheit des Unendlichen von seinem Herabsteigen in das Gebiet der Zeit, oder R. 280 die Knechtsgestalt des Göttlichen von Einflüssen des „Menschlichen" hergeleitet werden. Hier macht sich ein spezifischer Einfluss Platos bemerklich.

(M. 18). Wessen Blick darauf verweilt, dem kann sich die Geisteswelt nur wie durch einen Schleier hindurch zeigen „Wie unvollendet bleibt uns also diese Anschauung der Welt“ (R. 85).

Man kann wohl behaupten, dass die eben erörterte hyperidealistische Betrachtungsweise, die der Natur alle eigene Realität nimmt, in Schleiermachers Denken weitaus überwiegt. In den Monologen gleichsam als Theorie vorgetragen, liegt sie schon den wichtigsten Ausführungen jener einen Gedankenreihe der Reden deutlich zu Grunde. In dieser ganzen Auffassung fühlt er sich mit Fichte durchaus eins, wie ja auch die Anzeige der „Bestimmung des Menschen“ bezeugt: „Und wie dankbar bin ich ihm für jede Befestigung meiner Grundsätze..., für alle neuen Ansichten und Anwendungen... Weiss ich doch nun..., wie ich zur Sinnenwelt komme und was sie mir ist und wie alle Herrschaft, die sie über mich auszuüben, und aller Widerstand, den sie mir entgegenzusetzen scheint, eben nur ein Schein ist“ (W. Phil. I, 527). Der praktische Standpunkt, wie ihn die an erster Stelle mitgeteilten Aeusserungen über die Natur erkennen lassen, erscheint neben der andern transzendentalphilosophischen Darlegung fast wie ein Anbequemen an die populäre Ausdrucksweise, wie eine freundliche Herablassung zu den gewöhnlichen Ansichten. Und so ist Schleiermachers Grundüberzeugung kurzweg als Idealismus zu bezeichnen, als ein Idealismus, der freilich eine wirkliche Welt, die Welt eben der geistigen Individualitäten, wohl anerkennt, ja anerkennen muss, weil er selber darauf fusst, der also insofern den Namen eines höheren Realismus zu tragen berechtigt ist. Auf alle Fälle ist es darum verkehrt, das principium individuationis oder das Universum materiell und physisch zu verstehen. Auch haben seine Zeitgenossen die Meinung der Reden und Monologen weit richtiger erfasst als die Neueren, die darin einfach den vitalistischen Pantheismus der Herder, Gœthe, Schelling finden zu können glauben [1]). Jedenfalls würden es sich die beiden letzteren sehr verbeten haben, in eine so nahe Verwandtschaft mit dem Charitéprediger gebracht zu werden. Bekannt ist Gœthes „gesunde und fröhliche Abneigung“ gegen die Reden (Br. III, 125). Und ebenso gewichtig in die Wagschale fallend ist die Klarheit, mit der Schelling in der Frage

---

[1]) So z. B. G. Lasch unter Berufung auf Windelband. — Nicht unwichtig für die ganze Frage ist auch die Stelle Br. I, 229: „Friedrich meint in seiner Notiz, wo ich mich in der Religion der Natur nähere, da offenbare sich meine Irreligion als Mangel. Er hat besondere Begriffe von Natur, die ich noch nicht verstehe, — aber meine Behandlung derselben verstehe ich wohl.“ Schleiermacher hat später (1821) in der dritten Anmerkung zur zweiten Rede die Verwunderung ausgesprochen, dass man in den Reden Spinozismus gewittert habe: „ohnerachtet ich sein (Spinozas) System auf keine Weise verfochten habe, und was irgend in meinem Buche philosophisch ist, sich offenbar genug gar nicht reimen lässt mit dem Eigentümlichen seiner Ansicht, die ja ganz andere Angeln hat, um die sie sich dreht, als nur die so gar vielen gemeinsame Einheit der Substanz“ (W. Phil. I, 267 f). In der Tat, so ist es.

nach der Realität der Natur seinen grossen Abstand von Schleiermacher sah. Sein Epikurisch Glaubensbekenntnis, das — man vergesse es nicht — als Antwort auf dessen Werk gedichtet ist, stellt ihm gerade die eigene realistische Naturbetrachtung unmissverständlich entgegen. [1]) Es war also nicht grundlos, wenn Jean Paul in der ans Realistische anklingenden Sprache Schleiermachers einen verkappten Idealismus empfand. [2]) Es war also Hegel nicht im

[1]) S. Br. III, 120, 134. 136. Das Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens ist völlig abgedruckt von Plitt „Aus Schellings Leben. In Briefen 1869“, I, S. 282 ff. Eine Beziehung auf die Reden lassen unter andern folgende Stellen erkennen

> Weiss nicht, wie sie's können treiben,
> Von Religion reden und schreiben...
>
> Sondern behaupte zu dieser Frist,
> Das nur das wirklich und wahrhaft ist,
> Was man kann mit den Händen betasten... (S. 282.)
>
> Können dir's doch nicht demonstrieren
> Und auf Begriffe reduzieren.
> Wie sie sprechen vom innern Licht...
> Reden viel und beweisen nicht. — (S. 283.)
>
> Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
> Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
> Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben,
> Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.
> Deswegen mir nichts ist so sehr verhasst,
> Als so ein fremder fürnehmer Gast,
> Der auf der Welt herumstolziert
> Und schlechte Red' im Munde führt
> Von der Natur und ihrem Wesen;
> Dünkt sich besonders auserlesen.
> Ist eine eigne Menschenrasse,
> Von eigenem Sinn und geistlicher Rasse,
> Halten all andre für verloren,
> Haben ewigen Hass geschworen
> Der Materie und ihren Werken,
> Tun sich dagegen mit Bildern stärken,
> Reden von Religion als einer Frauen,
> Die man nur dürft' durch Schleier schauen... (S. 287 f)
>
> Jenen aber und ihres Gleichen
> Will ich kund tun und nicht verschweigen,
> Dass ich Ihre Fromm- und Heiligkeit,
> Ihre Uebersinn- und Ueberirdigkeit
> Will ärgern mit tüchtig Werk und Leben,
> So lange mir noch ist gegeben
> Die Anbetung der Materie und des Lichts... (S. 228 f)

[2]) Am 5. Mai 1800 schreibt Schlegel an den Freund über Jean Paul (Br. III, 173 f): „Doch wittert er überall bei dir verhüllten Fichtianismus“, also wohl nicht nur in den vorher erwähnten Monologen, sondern doch auch in den Reden. Am 9. Juni 1800 berichtet Schleiermacher an Brinkmann (Br. IV, 70: „So findet er (Jean Paul) es z. B. höchst verdammlich — namentlich auch an mir, wie er gegen Schlegel geäussert hat —, wenn man Idealismus spricht in andern als den hergebrachten idealistischen Terminologieen, oder wie er sich aus-

Unrecht, wenn er 1802 im kritischen Journal schrieb [1]), in den Reden sei „die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt.“ — Für uns aber verrückt sich durch das alles nun doch nicht die Tatsache, dass Schleiermacher gerade innerhalb seiner grossen idealistischen Gedankenreihe mit ihrem starken Festhalten an dem Vorrecht des Geistes der Natur gegenüber eine gebrochene Stellung einnimmt. Dieses zwiespältige Verhalten muss gerade bei dem Manne nochmals hervorgehoben werden, der andrerseits an Fichte das Absondern eines höchsten Wissens von der natürlichen Denkart so sehr zu rügen pflegt, dessen Nachdenken ja am meisten durch den Wunsch, solchen Gegensatz zu überwinden, in Bewegung gesetzt worden ist, bei dem Manne, der auch fernerhin das Schwanken zwischen zwei so verschiedenen Standpunkten für den Tod der Philosophie sowohl wie der sittlichen Vornehmheit erklärt (Br. IV, 82). Und so wird es vielleicht für den, der es unternimmt, die Faktoren aufzusuchen, die vom Ende der hier behandelten Periode an Schleiermachers Ueberlegungen auf eine andere Bahn getrieben haben, von etlichem Nutzen sein, dieser Doppelheit seiner Gedankenrichtung sich zu erinnern.

Durch das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung sind wir nunmehr unmittelbar instand gesetzt, die geschichtsphilosophischen Ansichten Schleiermachers richtig aufzufassen und wiederzugeben. Der Zweck, um dessenwillen wir seinen erkenntnistheoretischen Ueberzeugungen nachgegangen sind, ist in glücklichster Weise erreicht, in glücklicherer Weise noch, als wir zu Beginn hoffen durften. Sehen wir nämlich genauer zu, so kann uns gerade der historische Charakter und die historische Bedingtheit der ersten und grundlegenden, der über das menschliche Erkennen verbreiteten Sätze nicht verborgen bleiben. Die Wirklichkeit, auf die unser [illegible] ausgeht, ist nicht einfach gegeben, sondern erst aufgegeben: dem [illegible] Menschen ist sie [illegible] zugänglich [illegible] erscheint als Chaos, was sich dem [illegible] als Kosmos darstellt. Jeder [illegible] ist aber nach Schleiermachers tiefer [illegible] Menschen [illegible] ist nicht das Werk [illegible] Ausdruck eines [illegible] trag einer [illegible]

drückt in der [illegible] Jean Paul [illegible] Fichte angesehen [illegible] Idealismus Fichtes erkannt.

[1]) S. Dilthey S. 83.

dieser Gestalt der Erkenntnistheorie ist darum eine Geschichtsphilosophie, die, was jene als nebeneinander befindliche Prinzipien hinnimmt, in aufeinanderfolgende Stufen einordnet und als verschiedene Phasen einer einheitlichen Bewegung der Menschheit begreift. Diese grossen Linien, die jetzt schon im Hintergrund hervortreten, sollen nun näher vor Augen gerückt, deutlicher nachgezeichnet werden.

II.

Der geschichtsphilosophische Standpunkt.

Also auch in der Welt such' auf der ewigen Kräfte
Unvergänglich Gesetz, würdige hohe Gestalt.
Schleiermacher (Dilthey, Anh. S. 117).

Entsprechend der ganzen Verschiedenheit ihres Wesens mussten Schleiermacher und F. Schlegel zuletzt auch zur Geschichte eine verschiedene Stellung einnehmen. Dennoch war es nur zu natürlich, dass der Charitéprediger in jenen Jahren ihrer Freundschaft von dem Romantiker manche diesen Gegenstand betreffende Anregungen empfing. Indem er in dem neuen Genossen einen Menschen mit eminent historischer Begabung und mit grossem historischem Weitblick kennen lernte, ward notwendigerweise auch sein Augenmerk mehr auf die Geschichte hingelenkt und vor allem seiner Auffassung ein Zug ins Freie und Weite gegeben. Schon im Jahre 1795 hatte F. Schlegel seinem Bruder unter den Gegenständen, die ihn zunächst beschäftigen sollten, „eine Theorie der Geschichte der Menschheit" genannt (Walzel S. 224) und sich vorgenommen, „die Philosophie der Geschichte ganz isoliert zu behandeln, ohne Vermengung mit Universalhistorie wie gewöhnlich" (ibid. S. 239), und dann weiter in seiner Anzeige von Condorcets posthumem Werk „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" neue Gesichtspunkte zur Sprache gebracht.[1]) Solchen hohen Plänen

[1]) Bei Minor S. 50 ff. Den Hauptvorwurf gegen den Franzosen bilden dessen „ganz dogmatischer" Vortrag der „Lehre von der künftigen grenzenlosen Vervollkommnung der menschlichen Gattung", die „durchaus unrichtige" Bestimmung des Begriffs der Geschichte und die von einem „falschen Prinzip" geleitete Einteilung der Geschichte in einzelne Epochen. Letztere, so hebt er bedeutsam hervor, können nie nach äusseren Veranlassungen und Revolutionen, sondern nur „nach den notwendigen Stufen der innern Entwicklung" festgestellt werden. Zugleich tritt hier der Gedanke der Trennung geschichtsphilosophischer Erwägungen von der einfach historischen Darstellung, dem „Verfertigen historischer Gemälde", auf.

entsprach nun freilich das Ergebnis nicht ganz. Denn er gelangte in all jenen Jahren doch nur zu einzelnen Aufzeichnungen, von denen uns in den Fragmenten des Athenäums (I, 2) spärliche Reste aufbewahrt sind. Wir heben daraus ein paar Sätze hervor, die für Schleiermacher von Bedeutung sein konnten: „Auch die Universalhistorie wird sophistisch, sobald sie dem Geiste der allgemeinen Bildung der ganzen Menschheit irgend etwas vorzieht, wäre auch eine moralische Idee das heteronomische Prinzip, sobald sie für eine Seite des historischen Universums Partei nimmt" (S. 60). „Der Schein der Regellosigkeit in der Geschichte der Menschheit entsteht nur durch die Kollisionsfälle heterogener Sphären der Natur, die hier alle zusammentreffen und ineinandergreifen. Dann (sic.) sonst hat die unbedingte Willkür in diesem Gebiet der freien Notwendigkeit und notwendigen Freiheit weder konstitutive noch legislative Gewalt und nur den täuschenden Titel der exekutiven und richterlichen. Der skizzierte Gedanke einer historischen Dynamik macht dem Geist des Condorcet soviel Ehre als seinem Herzen der mehr als französische Enthusiasmus für die beinah trivial gewordene Idee der unendlichen Vervollkommnung" (S. 61). Zu einer weiteren Klärung, Ausbildung, Zusammenfassung seiner Gedanken war F. Schlegel damals nicht der Mann, und noch im Jahre 1800 konnte Schleiermacher über ihn die Worte sprechen: „Er ist mit seinem grossen System, mit seiner allgemeinen Ansicht des menschlichen Geistes, seiner Funktionen und Produkte und ihrer Verhältnisse noch nicht im klaren" (Br. IV, 54). Dass aber jener vor dem Freunde diese Fragen überhaupt aufwarf, dass sein nimmer ruhender Geist stets von neuem zu ihnen zurückkehrte, das war für den einstigen Schüler Kants doch bedeutsam genug, das hat diesem den ganzen Reichtum und die Vielgestaltigkeit des geschichtlichen Lebens lebhaft vor Augen gerückt und ihn gewiss auch zum eigenen Nachdenken über das Wesen der Geschichte veranlasst.

Wenn wir so gleich im voraus auf die allgemeinen Anregungen hinweisen, die Schleiermacher von seiten F. Schlegels zuteil wurden, so können wir nun umsomehr die Selbständigkeit betonen, die er trotz allem in seinen geschichtsphilosophischen Ansichten erkennen lässt. Wir werden sehen, wie diese aus seinen innersten und eigensten Motiven, Gedanken, Ueberzeugungen hervorwachsen.

Wir verzichten auch hier auf eine solche zusammenhängende Entwicklung, in der die Eigenart der einzelnen Schriften völlig unterdrückt würde. Dies lediglich darum, weil sich uns bei der Betrachtung des Erstlingswerkes noch manche Schwierigkeiten in den Weg stellen werden. Aus zwei glücklich zusammentreffenden Gründen nehmen wir dagegen unseren Ausgangspunkt wiederum von den Monologen: weil einmal nach der ganzen bisherigen Untersuchung diese Schrift den sichersten und schnellsten Zutritt zu den zentralen Ideen Schleiermachers gewährt, und weil zugleich die darin ausgesprochenen Gedanken im Unterschied von denen der Reden auch

jetzt wieder sachlich zuerst erörtert zu werden verdienen. Dies letztere wird natürlich erst im Verlauf der Darstellung selber sichtbar zu Tage treten.

Das Wort „Geschichte“ spielt in den Monologen keine Rolle, umsomehr aber das, was diesen Namen verdient. Bekannt ist Schleiermachers Grundüberzeugung von dem Vorrecht, der Würde, der unvergleichlichen Hoheit des Geisteslebens. Indem er nun die gesamte Bewegung der Menschheit unter den einen Gesichtspunkt rückt, was sie zu dessen Hervorbringung, Förderung, Verbreitung leistet, greift er das Problem der Geschichte in seiner ganzen Tiefe an. Dabei ist die Frage die: bleibt es in allem Geschehen immer bei einem schwankenden Für und Wider, oder lässt sich jenem ein positiver Sinn abgewinnen?

Nun ist in der Tat zu behaupten — und es begegnet auch keinem Zweifel —, dass die Menschheit in ihrem Werden schon eine Stufe erklommen hat, die sie weit über ihre Anfänge hinaushebt. Denn welcher Art sind die Zustände, aus denen sie hervorgegangen ist? Es sind die Zustände „jener wilden Herrschaft der Natur, da schüchtern der Mensch vor jeder Aeusserung ihrer Kräfte floh“ (M. 87), Zustände in denen er, noch ganz in den Banden roher Sinnlichkeit schmachtend, noch ohne jegliches Bewusstsein seines Wertes und seiner Kraft, den Mächten der umgebenden Welt wehrlos preisgegeben war. Durch dieses Verhältnis sind nun Anfang und Verlauf der Geschichte bestimmt. Denn nur so kann doch die Bewegung in Gang kommen, dass der Mensch, aus Not etwa und erst noch instinktiv, den Schritt tut, an seinen Sklavenfesseln zu rütteln, den Aufstand gegen die Tyrannin zu eröffnen. Mit einem Mal ist nun der Gegensatz zu einer Aussenwelt gegeben, ist das Verlangen unverlierbar geworden, sich von den fremden Einwirkungen zu befreien, vielmehr sie selber unterwürfig zu machen. So sieht sich der Mensch überall hinausgewiesen. Macht gewinnen, Macht ausdehnen über die Erde und ihre geheimnisvollen Kräfte, ist die erste und zugkräftigste Losung. Das erfüllt seither das Sinnen und Trachten des Geschlechts und wird es erfüllen, bis auch die letzte Arbeit getan ist Kampf mit der Natur: dies also ist das erste grosse Geschäft der Menschheit, ein Geschäft, das auch in der Gegenwart noch fortdauert, das uns insofern zu „Zeitgenossen jener frühen Halbbarbaren“ macht, „welche zu dieser Welt den ersten Grund gelegt“ (M. 89). Aber dieser Kampf — und erst so geht alles Geschehen in Geschichte über — wird, je länger er geführt wird, zum sichern Siege für uns, führt immer mehr über das frühere „Elend“ (M. 88) uns hinaus Und welch ein Ausblick auf menschliche Grösse! Dieser Sieg ist nicht ein Zerstören und Ausrotten, nein ein Aufbauen einer uns gehörigen Welt, ein Umgestalten der rohen Kräfte in dienstbare Mächte, ein Verwandeln des Chaos in einen Kosmos. „Bildung der Erde“ (M. 87), Kultur sagen wir heute, das bedeutet wirkliche Geschichte, gibt ihr erst-

malig Sinn und Gehalt. Denn in dieser erfolgreichen Tätigkeit macht sich ja das Können des Geistes wirksam geltend, tritt seine Ueberlegenheit über die Körperwelt deutlich heraus, steigt dem ganzen Geschlecht das Bewusstsein seiner hohen Abkunft und Bestimmung, seines einzigartigen Wertes und Vorzugs empor (M. 71, 73 f). Um des Geistes, um seiner Befreiung und Verselbständigung willen ist somit die Hinkehr zur Aussenwelt eine Notwendigkeit, das Unterwerfen der Natur eine Grosstat, eine Quelle unendlichen Segens. Das ist nun auch der hohe Gesichtspunkt, der Schleiermacher eine gerechte Würdigung der Kultur überhaupt ermöglicht. Denn so kann er alle Arbeit an der Peripherie als die unentbehrliche Voraussetzung zu einem Gewinn wirklicher Innerlichkeit, als eine unumgängliche Stufe der Entwicklung begreifen. Je weiter sich die Herrschaft über die fremden Stoffe und Kräfte ausbreitet, je mehr sie allem, was Menschenantlitz trägt, Anteil an ihren Segnungen verschafft, je mehr das beschwerliche Joch erleichtert oder gar abgenommen werden kann, desto mehr wird das Geschlecht als Ganzes imstande sein, zum Himmel aufzuschauen und der Sprache der Gottheit zu lauschen. Da die Reden hierin den Monologen gegenüber nichts Neues bringen, so möge ihr Urteil gleich mit angeführt werden. Warum können denn so unzählig viele nicht den freien und offenen Blick gewinnen, „mit dem allein man das Universum findet?" Weil sie immer noch „unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten" seufzen, weil sie in schmachvoller Erniedrigung ihr Leben lang an den Staub und an die Erde gefesselt sind (R. 230 f). Und wer so lebhaft diese elende Sklaverei empfindet, in der wir verrichten müssen, „was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können", in der uns das Verbreiten wahrer Bildung und geistigen Lebens so unendlich erschwert wird, sollte der mit dem Lobe kargen, das der gesamten Kulturtätigkeit gebührt, die erstmalig den Menschen zum Menschen macht, ihm den Weg zur Würde und zur Freiheit bahnt? „Das ist ja das grosse Ziel alles Fleisses, der auf die Bildung der Erde verwendet wird, dass die Herrschaft der Naturkräfte über den Menschen vernichtet werde und alle Furcht vor ihnen aufhöre" (R. 79). Und wenn es dem Fortschritt der Künste und der Wissenschaften gelingen wird, die körperliche Welt vollends in ihren Dienst zu zwingen, dann allerdings, so heisst es, „wird jeder Mensch ein Freigeborner sein, dann ist jedes Leben praktisch und beschaulich zugleich, über keinem hebt sich der Stecken des Treibers, und jeder hat Ruhe und Musse, in sich die Welt zu betrachten" (R. 231). Ergänzend treten die Aussagen der Monologen daneben. „Es mag mit Recht der Mensch sich dieser Herrschaft (über den rohen Stoff) rühmen, wie er es noch nie gekonnt; und wie viel ihm auch noch übrig sei, so viel ist nun getan, dass er sich fühlen muss als Herrn der Erde" (M. 71). Eben in dieser kulturellen Wirksamkeit tritt er in Verbindung mit andern, schlingt sich um ihn und sie ein freundliches

Band, fühlt er froh den Pulsschlag eines „gemeinsam erhöhten Lebens“ (M. 72). Erst das stets sich ausbreitende Arbeitsnetz, das sämtliche Kräfte heranzieht und verwertet, in dem allen ihre bestimmte Stelle angewiesen ist, gewährt jedem, selbst dem Geringsten, das erhebende Bewusstsein, dass er nicht allein stehe, dass die Leistung der übrigen eine Ergänzung und Erhöhung seiner eigenen sei, auch ihm zu gute komme (M. 71 f). Und wie das heutige Geschlecht Erbe der Errungenschaften einer grossen Vergangenheit ist, so geht mit diesen, was es Neues hinzufügt, in den sicheren Besitz zukünftiger Zeiten über. „Ein jeder treibet sein bestimmt Geschäft, vollendet des einen Werk, den er nicht kannte, arbeitet dem andern vor, der nichts von seinen Verdiensten um ihn weiss So fördert über den ganzen Erdkreis sich der Menschen Werk, es fühlet jeder fremder Kräfte Wirkung als eigenes Leben, und wie elektrisch Feuer führt die kunstreiche Maschine dieser Gemeinschaft jede leise Bewegung des einen durch eine Kette von Tausenden verstärkt zum Ziele“ (M. 72). Darum also ist die Kulturtätigkeit zu ehren, weil sie den Menschen vom Druck der feindlichen Gewalten los macht, weil sie ihm sein Können und Vermögen vor Augen rückt und die Möglichkeit eines noch höheren, ganz eigenen Daseins vorhält, mit einem Wort: weil sie über sich selbst hinausweist. Nicht kann sie demnach das Letzte, das Abschliessende sein; in ihr ist ja der Blick stets auf ein Andres gerichtet, die Kraft an einen fremden Stoff gewiesen, noch nicht die wahre und volle Freiheit erreicht. Und nicht zweifelhaft ist auch das Ziel, das eigentliche und höchste Ziel der Menschheit, mit dessen nachdrücklichem Hervortreten die Geschichte eine neue Stufe ersteigt, mit dessen Verwirklichung sie endgültig Sinn und Bedeutung gewinnt. Sucht nicht der Geist, indem er aus sich herausgeht, doch nur sich selber? Wird er sich nicht finden, wenn er wieder zu sich zurückkehrt? Es muss also der Geist, soll anders die Geschichte ein zweckvolles Ganzes sein, zuletzt sich auf seine schöpferische Kraft besinnen, zu eigner Wirklichkeit sich abschliessen, ein unabhängiges Selbstleben erringen. Es muss also die Menschheit in die letzten Tiefen ihres Wesens hinabsteigen, dort sich eine Heimstätte bereiten, sich eine Innenwelt gründen, fern allem Lärm und Getöse des Tages. Ueber der Bildung der Erde steht die Bildung seiner selbst, bei Schleiermacher oft genug mit „Bildung“ schlechthin bezeichnet, über der Kultur die „Sittlichkeit“. Bildung aber und Sittlichkeit, das wissen wir, erblühen nur da, wo individuelle Wesen sich eigen gestalten, sich gegenseitig fördern, zu einem grossen Bunde vereinen. Ein die ganze Menschheit umfassendes geistiges Gesamtleben, eine echte „Gemeinschaft der Geister“ (M. 87): Das ist das „Ziel“ (M. 70, 79, 99), das sich uns in der Ferne zeigt, die „selige Zeit“, die uns die Zukunft verheisst.

Aber an dem Punkte, wo sich uns ein so viel versprechender Ausblick auf eine bessere und höhere Wirklichkeit zu eröffnen

scheint, da treten mit einem Male ganz neue und unvorhergesehene Schwierigkeiten auf, Verwicklungen gerade innerhalb der geistigen Welt, viel ernster und bedrohlicher als die bisherigen, da wird alles wieder in Frage gestellt, am meisten die Ordnung und der Gehalt der Geschichte selber. Denn gibt es einen grösseren Selbstwiderspruch, als wenn der Geist, Sieger schon über die feindliche Umgebung, sich doch zugleich in die Abhängigkeit von dem Draussenbefindlichen begibt? wenn der Mensch, gepriesen schon als Bewältiger der Natur, von dieser sich Mass und Richtschnur seines ganzen Daseins vorschreiben lässt? Da muss ja wieder der Gewinn zum Verlust, der Erfolg zum Verfall, der Sieg zur Niederlage werden. Da muss ja wieder das Leben die kaum erreichte Grösse einbüssen, überall ins Platte und Gemeine hinabsinken. Und am grössten ist jene Gefahr gerade auf der Höhe der Kultur, wo sie bei dem allgemeinen Geschrei über die Fortschritte und Errungenschaften gar nicht beachtet wird, wo das Geschlecht, bestrebt, die Aussenwelt vollends zum willfährigen Werkzeug umzugestalten, es gar nicht merkt, wie diese im eigenen Innern eine andere Herrschaft antritt. In eine solche Zeit der Verwirrung und Verkehrung findet sich aber Schleiermacher hineingestellt. In ihrer Kulturseligkeit wähnt sie sich schon auf dem Gipfel menschlicher Entwicklung, will sie nichts Höheres, nichts Besseres mehr gelten lassen. Es ist die Aufklärung, gegen die er seine leidenschaftlichen Anklagen erhebt, deren Welt- und Lebensanschauung er in ihrer inneren Hohlheit und in ihren zerstörenden Wirkungen aufdeckt.

Zwar schon die Reden haben es nicht unterlassen, dem Zeitalter sein echtes Bild vorzuhalten. Aber dort geschieht dies fast ohne schmerzliche Ergriffenheit des Verfassers, dort geschieht es vielmehr mit souveräner Ironie oder im grausamen Tone des Mitleids. Dort wird scharf und unerbittlich das Ganze auf die Höhe des Begriffs gehoben, werden wenige, aber die hervorstechendsten Merkmale für immer zu Wahrzeichen der Aufklärung gestempelt. Leere Nüchternheit, scheues Zurückweichen vor allem Ausserordentlichen, Unbegreiflichen, Erhabenen, das darum einfach geleugnet wird, ausschliessliche Richtung auf das Endliche und sinnlich Gegebene, trockene Verständigkeit und eudämonistische Gesinnung, Absicht und Zweck in allem (R. 148, 271), — daraus dann die engbürgerlichen Verhältnisse, die kleinlichen Verbesserungen, die niedrigen Ansichten von der Erziehung (150, 155, 160): das ist das Wesentliche an dieser neuen Barbarei, die, das Grab aller wahren Bildung, noch übermütig pocht auf ihr halbes Wissen, auf den falschen Schein von Philanthropie, auf die Unbestimmtheit und Gehaltlosigkeit ihrer Moral und Religion (R. 156, 171, 278).[1]) In

[1]) In diesem Zusammenhang gibt Schleiermacher gleichsam eine psychologische Erklärung dafür, dass er der Natur und den Wissenschaften der Natur bisher so wenig Aufmerksamkeit gegönnt und für sein religiöses Leben ganz

den Monologen aber steht Schleiermacher viel mehr mit fühlender Brust in seiner Zeit drin, lässt er den Schmerz auf seinem Angesicht sehen, aus dem Ton seiner Stimme hören. Hier führt er uns hin zu den oben schon berührten Ursachen all dieser Zustände, zeigt er im einzelnen die Grösse des Unglücks, weist er die ungeheuren Gefahren auf, die das Geistesleben und damit den sicheren Gang der Geschichte aufs äusserste bedrohen.

„Es peinigt mich bis zur Vernichtung, dass dies das ganze Werk der Menschheit sein soll, darauf unheilig ihre heilige Kraft verschwendet. Es bleiben nicht bescheiden meine Forderungen stehn bei diesem bessern Verhältnis des Menschen zu der äussern Welt“ (M. 73). Das ist aber gerade das einzige, was die Zeitgenossen kennen. Die günstigere Ausgestaltung der Beziehungen zur Natur, die rationellere Verwertung des sich darbietenden Stoffes: das und nichts anderes beschäftigt ihre Gedanken, lässt ihren Eifer erglühen, erfüllt die Seele, umfasst das Ganze des Lebens, treibt das Triebrad des sozialen Mechanismus. Ihr ganzes Streben geht allein darauf, dass der Geist den Leib bewohne und sich zum bequemen Werkzeug ausbilde, „es gründet darauf sich ihr ungemessener Stolz“ (M. 73). So gewinnen die Sachen, die Dinge um uns her einen einzig wichtigen Wert, ziehen sie alle Aufmerksamkeit auf sich, so drängt alles nach der Aussenseite, erstrebt jeder in neidischem Wettbewerb ein grösseres Mass sichtbaren Erfolges. Damit wird nun auch der Mensch ein anderer. Er kann ja unter diesen Umständen nur noch als ein Glied in der grossen Maschine in Betracht kommen, das, je nachdem es funktioniert, beurteilt wird, kann nur noch nach der äusseren Leistung gewertet werden. Und wozu denn dieser ganze Aufwand, diese endlose Anstrengung? Um den einzelnen über sich hinauszubringen? Vielmehr zur Steigerung des materiellen Lebens, zur Befriedigung des Triebes nach Macht, nach Genuss, nach Wohlsein! Gesundheit, Stärke, Erfolg: das ist das höchste Gut (M. 73), das ist der letzte Zweck, dem die Natur dienstbar gemacht werden soll. Der einzige Massstab, an dem alles gemessen wird, dem sich alles unterwerfen muss, kann darum auch nur der Nutzen sein. Indem aber der Gedanke an das Nützliche in der Seele herrscht, wird der Begriff des Guten verfälscht, ja von Grund aus zerstört, erniedrigt sich der Mensch zum bloss sinnlichen Wesen, nimmt er eine beschränkte und rohe Denkungsart an. Aber das alles sieht das zeitgenössige Geschlecht nicht. Im Gegenteil ist es stolz darauf, dass sein Nützlichkeitssinn nicht beim Einzelindividuum stehen geblieben ist, sondern die Gesamtheit umspannt. „So hoch nur sind sie gestiegen im Bewusst-

---

andere Quellen gesucht hat: weil jene von den Aufklärern immer noch mit Beschlag belegt sind. „Wer also ein religiöser Mensch ist, der ist gewiss in sich gekehrt mit seinem Sinn, in der Anschauung seiner selbst begriffen, und alles Aeussere, das Intellektuelle sowohl als das Physische, für jetzt noch den Verständigen überlassend zum grossen Ziel ihrer Untersuchungen“ (R. 157).

sein der Menschheit, dass von der Sorge für das eigene körperliche Leben und Wohlsein sie zur Sorge für das gleiche Wohlbefinden aller sich erheben. Das ist ihnen Tugend, Gerechtigkeit und Liebe; das ist über die niedere Eigensucht ihr grosses Triumphgeschrei; das ist ihnen das Ende ihrer Weisheit . . . es ist nur dazu jegliche Gemeinschaft eingerichtet“ (M. 74). In entehrendem Götzendienst wird hier das Beste drangegeben; dabei wird dann von „Verbesserung der Welt“ geredet, um dieser kleinen Fortschritte willen ein betäubender Lärm gemacht. Sie geberden sich, als wären wirklich die Ketten der Unwissenheit gesprengt, als wäre auch die rohe Eigensucht umgewandelt in edle Gesinnung. Da muss es einen „des schnöden Lobes“ ekeln, das ihnen „von allen Seiten verschwendet wird“ (M. 68). „Wie tief im Innern ich das Geschlecht verachte, das so schamlos, als nie ein früheres getan, sich brüstet, den Glauben kaum an eine bessere Zukunft ertragen kann und schnöde jeden, der ihr angehört, beschimpft, und nur darum dies alles, weil das wahre Ziel der Menschheit, zu welchem es kaum einen Schritt gewagt, ihm unbekannt in dunkler Ferne liegt!“ (M. 70).

In einem solchen Geschlecht ist unmöglich Raum für ein tiefer begründetes, innigeres Sichzusammenfinden der Menschen. Was vielmehr dazu führen könnte, das wird in den Dienst der niedrigen Interessen gestellt; was Pflegstätte geistigen Lebens, echter Individualität sein, was zu innerer Bereicherung, zu gegenseitigem Sichfördern dienen sollte, Freundschaft, Ehe, Vaterland: mit Füssen getreten wird es, entweiht, beschmutzt durch jämmerlichen Nützlichkeitssinn. Hier wird das Höchste in den Staub gezogen. „Was da ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst der irdischen, nur dieser nützlich wirkt es dem Geist Beschränkung, tut dem inneren Leben Abbruch“ (M. 79). F r e u n d s c h a f t sollte die Vereinigung zu gemeinsamen Taten sein, die Ergänzung verschieden gearteter Naturen „es sei nun zum Selbstbilden oder zum Werkbilden“ (Dilthey, Anhang S. 128), wobei in edlem Wetteifer jeder sein eigenes Wesen immer mehr herausarbeiten könnte, unterstützt von der Liebe des andern. „So fände jeder im andern Leben und Nahrung, und was er werden könnte, würd’ er ganz“ (M. 80). Für die Zeitgenossen aber bedeutet die Freundschaft eine Verbindung zu erfolgreichem Kampf, zu besserem Sichgeltendmachen in der Welt Zu irdischem Dienst eilt man hülfreich herbei, um des fremden Wohlseins willen opfert man einmal das eigene. Es fehlt jedes Verständnis für das Innerste und Heiligste im Menschen, vielmehr wird gerade dies in grober Weise angetastet. Keiner mag ja am andern etwas besonderes dulden; das Beste, was er hat, soll auf dem Altar der Freundschaft dargebracht werden. „So muss jeder von seiner Eigenheit dem andern opfern, bis beide sich selbst ungleich, nur einander ähnlich sind“ (M. 80). — In der E h e sollte aus der Naturen Gleichklang ein neuer gemeinschaftlicher Wille erwachsen, es sollte das Haus sein

Dasein als Werk freier Tat bekunden, es sollte jedes eigene Gestalt und Züge gewinnen, eine die ganze Familie umspannende Individualität, eine freundliche Besonderheit annehmen. Aber „o Tränen, dass sich immer und überall das schönste Band der Menschheit so muss entheiligt sehen" (M. 81)! Es macht sich ja doch jeder seinen Willen nach wie vor und sucht ihn durchzusetzen, „abwechselnd herrscht der eine und der andere", — oder es hängen beide am gewöhnlichen Glück, sind bestrebt, es sich gegenseitig zu mehren, verstehen es nicht, ihre Gedanken zu Höherem zu erheben. So wird die Ehe „in stummer Einförmigkeit das öde Grab der Freiheit und des wahren Lebens" (M. 82). — Ueber den Staat hat Schleiermacher goldene Worte gesprochen (M. 83 f). Er knüpft dabei an die fruchtbare Einsicht an, dass der Mensch zum erspriesslichen Schaffen, zum Sichbefestigen in seiner Eigenart notwendig die Fühlung mit andern, mit Verwandten brauche. Das ist nun zunächst und besonders möglich auf dem Boden einer gemeinsamen Gedankenwelt, innerhalb eines geistig-geschichtlichen Lebenskomplexes. Dieser aber ist umgekehrt wiederum nur das Werk aller, der Ertrag ihres Zusammenwirkens, die umfassendste Synthese der Arbeit eines ganzen Gesellschaftskreises. In solcher Gesamtleistung gibt ein Volk dem, was es in sich birgt, Namen und Gestalt, ringt es sich empor zu ausgeprägter Eigenart, wirkt es bestimmend ein auf den geistigen Stand der Menschheit. Und das, je mehr es ihm gelingt, sich auf das ihm Charakteristische zu konzentrieren, dieses über alle Verschwommenheit hinauszuheben, zu einem fest umrissenen Typus herauszukristallisieren. Wenn Schleiermacher ein solches Ganzes „Staat" nennt, so ist klar, dass er damit allein den Nationalstaat im Auge haben kann.[1]) Es ist weiter klar, dass er damit das Wesen des Staates in seiner Tiefe und wirklichen Bedeutung, in seiner Bedeutung für die Entwicklung des Geisteslebens, für die Geschichte also, erfasst hat. Ihm ist dieses „selbstgeschaffene Dasein" eines Volkes die lebendige Verkörperung von dessen „Vernunft und Phantasie und Stärke", das

---

[1]) Mit Recht weist einmal E. Zeller darauf hin, dass sich der nationale Gesichtspunkt sofort da aufdränge, wo als die Hauptaufgabe des Staatslebens „die ideale der Volkserziehung" hervortrete. „Beides steht im engstem Zusammenhang: denn so lange man die höheren Interessen des geistigen Lebens von der Aufgabe des Staats ausschliesst, kann auch der Nationalität, die sich im Staat verkörpert, nur eine untergeordnete Bedeutung beigelegt werden und umgekehrt" (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz 1875 S. 499). In der Würdigung der Nationalitätsidee ging Schleiermacher somit offenkundig Fichte voraus. Dieser gelangte dazu erst im Jahre 1806. Noch in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters von 1804/5 hob er „die höheren Zweige der Vernunftkultur, Religion, Wissenschaft, Tugend" weit über die Aufgaben des Staates hinaus und pries im Gegensatz zum Kleben der „Erdgeborenen" an „der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge" den Weltbürgersinn als den wahren Patriotismus des gebildeten Europäers. Vgl. E. Zeller, J. G. Fichte als Politiker (Vorträge und Abhandlungen 1865, bes. S. 167 ff); Ziegler, a. a. O. S. 96.

„schönste Kunstwerk des Menschen“ [1]), wodurch er, was in ihm ist, auf die „höchste Stufe“ hebt, ihm ist das „Vaterland“ der Inbegriff aller Güter, der Hort alles Guten und Grossen in der Welt. Aber was machen nun die Zeitgenossen daraus? Bar jeden Verständnisses für geistige Individualität, auch nicht für die einer Nation, ohne Blick obendrein für den Reichtum der Menschheit, unternehmen es die Gelehrten, ein für allemal in der Studierstube ein Schema zu ersinnen, in das alle staatlichen Gebilde gezwängt werden sollen. Das ist ja nicht einmal bei den rechtlichen Einrichtungen möglich, viel weniger also bei den Organisationen, die unmittelbarer dem geistigen Leben dienen. Dieses selber würde ja so der Freiheit beraubt, deren es unbedingt bedarf, es würde so ein Volk nie dazu gelangen, sein echtes Wesen ganz herauszuarbeiten und damit der Geschichte Neues zuzuführen. „So fern ist dies Geschlecht von jeder Ahnung, was diese Seite der Menschheit wohl bedeuten mag, ... dass, wer im Staate lebt, ... in seine Form gern alle giessen möchte, dass der Weise in seinen Werken ein Muster für die Zukunft niederlegt und hofft, es werde doch einmal zu ihrem Heil die ganze Menschheit es als ein Symbol verehren“ (M. 84). Ein nicht geringerer Schmerz überkommt Schleiermacher, wenn er auf den Markt des Lebens geht und dort die Denkungsart der Menschen belauscht. Nirgends jene Liebe, die eher „das Leben wagt, als dass das Vaterland gemordet werde“, die alles dransetzt im Dienst und zum Heil des Staates. Als ein notwendiges Uebel erscheint da, was den höchsten Grad des Lebens zu gewähren bestimmt ist. Möglichst viel Nutzen aus all den öffentlichen Einrichtungen zu ziehen, möglichst wenig Beschwer und Mühe davon zu haben, das ist das allgemeine Streben, das die niedere Gesinnung, die weit und breit die Leute erfüllt. — So wird, was immer Träger geistigen Lebens, Förderer echter Individualität sein sollte, elend missbraucht. Bittere Worte sind da allein am Platz: „vermehrten äusseren Besitz des Habens und des Wissens, Schutz und Hülfe gegen Schicksal und Unglück, vermehrte Kraft im Bündnis zur Beschränkung der andern, das nur suchet und findet der Mensch von heute in Freundschaft, Ehe, Vaterland, nicht Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eigenen Bildung, nicht Gewinn an neuem innerem Leben.“ „O schnöde Quelle solcher grossen Uebel, dass nur für äussere Gemeinschaft der Sinnenwelt Sinn bei den Menschen zu finden ist, und dass nach dieser sie alles messen und modeln wollen“ (M. 85). Wenn so der Blick nochmals den Gesamtzustand der Gesellschaft überfliegt, dann kann ihm das alles nur als ein Bild vollendeter Sündhaftigheit erscheinen. Wo sind die Angehörigen der künftigen Welt? Ueberall sind Keime des Besseren ausgestreut, aber das meiste davon wird zertreten durch den Stumpfsinn der Masse, elendiglich erstickt,

---

[1]) So auch R. 34.

bevor es aufzugehen vermag. Und wo nun wirklich echtes Leben aufspriesst, mit wie viel Not und Drangsal hat es nicht zu kämpfen! Vergebens klopft einer an benachbarten Türen an und sucht Zusammenhang mit Gleichgesinnten, und so muss er schliesslich doch ermattet die Hände sinken lassen, aus Mangel an innerer Nahrung verkümmern. Zu weit auseinander sind die, die zusammengehören. Wenn nicht ein glücklicher Zufall sie sich begegnen lässt, „so seufzet jener wie er vergeblich im gleichen Wunsch das kurze Leben hin" (M. 75). Ja, wenn der Reiche eine Sache begehrt, dann werden tausend Arme in Bewegung gesetzt, sie ihm zu verschaffen: Menschenseelen zu entdecken. dazu ist keiner behülflich. Und könnte man doch wirklich auf die Suche gehen! Aber da ist der äussere Stand, der gebieterisch Rücksicht erheischt, da ist die Sitte, die eifersüchtig darüber wacht, dass ja nicht eine so ungleiche Verbindung öffentliches Aergernis bereite (M. 76). So ist jeder doch wieder nur auf sich gestellt, im Leben, in der Kunst, in der Wissenschaft, ist er in bittere, aufreibende Fehde hineingeworfen. Unvollkommen muss darum seine Leistung bleiben, wo niemand ihm freundlich begegnet, niemand ihm gewährt, was ihm mangelt. Das ist der unglückselige Fluch, der gerade auf den Besten lastet, dass sie unverstanden durchs Leben gehen, dass sie einsam schwerste Kämpfe durchzuringen haben. „Allein muss jeder stehen und unternehmen, was ihm nicht gelingt! . . . So sucht vergebens der Mensch für das, was ihm das Grösste ist, in der Gemeinschaft mit den Menschen Erleichterung und Hülfe, ja sie fordern, ist Aergernis und Torheit den geliebten Söhnen dieser Zeit, und eine höhere, mehr innige Gemeinschaft der Geister ahnen und beschränktem Sinn und kleinen Vorurteilen zum Trotz sie fördern wollen, ist eitle Schwärmerei" (M. 78). So bleibt dem Betrachter nur noch eine Einsicht übrig — und Schleiermacher weicht ihr nicht aus —: nämlich dass von solchem Geschlecht nichts für eine bessere Zukunft zu hoffen sei. Indem dieses aus allen Erschütterungen im Gebiete des Lebens und der Wissenschaft stets wieder auf denselben Punkt zurückkehre und die nämliche Gestalt erhalte, zeige es deutlich die eigene Beschränkung und den geringen Umfang seines Bestrebens. Was aus ihm selbst hervorgehe, könne es nicht weiterbringen, bewege es immer nur im alten Kreise. „Und ich kann dessen mich nicht erfreuen, es täuscht mich nicht mit leerer Erwartung jeder günstige Schein" (M. 90).

Sollte aber nicht, wer „in dieser schlechten und finstern Zeit" (M. 74), inmitten dieser schmerzerregenden Zustände lebt, in völlige Menschenverachtung versinken und einem mutlosen Pessimismus Raum geben? Sollte er nicht auch in der Geschichte nun doch ein zweckloses Hin und Her erblicken? Nein, nicht irre machen kann zunächt des Zeitalters Verständnislosigkeit für alles über seinen Gesichtskreis Hinausliegende. Kommt darin doch bloss, wie Schleiermacher fein bemerkt, das Gesetz zum Ausdruck, dass der

Mensch nur der Welt angehöre, die er habe machen helfen, dass er also jenseits ihrer durchaus ein Fremdling sei (M. 89). Nie wird das Geschlecht einer niedrigeren Stufe, das sich bei sich selbst festlegt, einen höheren Stand der Entwicklung zu denken oder anzuerkennen vermögen. So war es einst bei den Angehörigen des primitiven Naturzustandes, so ist es jetzt bei den Lobrednern der äusseren Kultur der Fall. „Nichts hätte der rohe Sklave der Natur geglaubt von solcher künftigen Herrschaft über sie, noch hätte er begriffen, was die Seele des Sehers, der davon geweissagt, so bei dieser Ahnung hob .... so begreift auch nicht der Mensch von heute, wenn jemand ihm andre Zwecke vorhält, von andern Verbindungen und einer andern Gemeinschaft der Menschen redet, er fasst nicht, was man Besseres und Höheres wollen könne, und fürchtet nicht, dass jemals etwas kommen werde, was seinen Stolz und seine träge Zufriedenheit so tief beschämen müsste" (M. 87 f). Wie sollte es anders sein? Wer mit der Gegenwart zufrieden lebt und anders nichts begehrt, der ist ein Zeitgenosse jener frühen Halbbarbaren, welche zu dieser Welt den ersten Grund gelegt; er lebt von ihrem Leben die Fortsetzung, geniesst zufrieden die Vollendung dessen, was sie gewollt, und das Bessere, was sie nicht umfassen konnten, umfasst auch er nicht" (M. 89). Wer aber schon über diesen Zustand hinausgeschritten ist, wer in sich die „Menschheit", die wahre Menschheit, tatsächlich gefunden hat, der weiss eben, dass es noch eine höhere Stufe gibt, er hat sie selbst schon erstiegen, er wird es nicht mehr für unmöglich halten, dass einst das ganze Geschlecht auch dahin gelangen werde. „Wenn aus jenem Elend, das kaum die ersten Keime des besseren Zustandes auch dem durch den Erfolg geschärften Auge zeigt, dennoch das gegenwärtige hochgepriesene Heil hervorging: wie sollte nicht aus unserer verwirrten Unbildung, in der das Auge, welches schon sinkend der Nebel ganz nah umfliesst, die ersten Elemente der bessern Welt erblickt, sie endlich selbst hervorgehen, das erhabne Reich der Bildung und der Sittlichkeit" (M. 88)? Auch gibt es Anzeichen genug, die eine baldige Wendung zum Besseren hoffen lassen. Tragen doch die bestehenden Zustände in sich schon den Keim des Todes und an der Stirn den Stempel des Unterganges (M. 97). Seele und Innerlichkeit werden immer mehr vermisst, die geistige Kraft zieht sich immer mehr unter die Oberfläche zurück, und nicht mehr lange, so muss sie einem neuen Lebensstrome gleich wieder hervorbrechen. In der Tat, auch Schleiermacher weiss es: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Und schon sieht er die ersten Funken des verborgenen Feuers sprühen (M. 90), sieht er überall die Saat der Zukunft keimen (M. 92), sieht er den Geist aufwachen, der die Menschheit beseelt (M. 87). So hat er schon kurz zuvor nicht mehr an die Anhänger der Aufklärung, an die Jünger der neuen Bildung vielmehr hat er seine Rede gerichtet, hat sie Bahnbrecher der wahren Wissenschaft und der Religion, Förderer des Geisteslebens überhaupt genannt (R. 162 ff. 170 ff).

Für sich allein vermögen diese Daten nun freilich nicht, ein positives Verständnis der Geschichte zu begründen. Möglich und zur Tatsache wird dies erst, wenn eine ausserordentliche sittliche Kraft sie mit festem Willen bejaht. In den höchsten Fragen, das wird hier deutlich, hängt zuletzt alles doch nur an unserer Freiheit. Hier zeigt es sich, ob wir Halbheit und Unklarheit um uns dulden, oder ob wir den Mut haben, auf klare Entscheidung zu dringen. So gibt es auch hier nur ein entweder — oder: entweder ist die Geschichte ein zweckvolles Ganzes — dann hat auch das Guthandeln bleibende Bedeutung, das Streben nach Wahrheit Aussicht auf Erfolg; oder sie ist eine planlose Hin- und Herbewegung — dann wird der Nutzen, die äussere Wohlfahrt in allem den Ausschlag geben, feststellen, was für gut oder wahr zu gelten hat, Besitz ergreifen von der ganzen Weite der Welt. Darum muss der sittliche Mensch um seiner Selbsterhaltung willen, es muss der geistige Mensch um der Selbsterhaltung des Geistes willen an einem ewigen Sinn der Geschichte festhalten, auch in schweren Stunden von der siegreichen Kraft des Geisteslebens überzeugt sein. Auf den sittlichen Glauben also ist die Wahrheit der Geschichte gestellt, nicht natürlich auf ein unlebendiges, abgezwungenes Fürmöglichhalten, nein auf ein mutiges Ja der gesamten Persönlichkeit, auf jenen starken Glauben also, der, getragen, durchglüht von einer starken Phantasie, den Himmel herabzieht auf die Erde, Ungeahntes, Unerhörtes verwirklicht, die Menschen beseelt zu kühner Hoffnung nicht nur, mehr noch zu neuen, die grössten Widerstände überwindenden Taten. Von alters her sind es darum die prophetischen Naturen, die, ausgezeichnet durch unerschütterliche Zuversicht und ein machtvolles Anschauungsvermögen, in riesenhaften Leistungen die Menschheit voranbringen, so immer wieder dem Glauben an Sinn und Ziel der Geschichte Bahn brechen und Wahrheit verleihen. Ein solcher phantasiebelebter, darum tatenfroher Glaube ist auch das Licht, das dem Verfasser der Monologen die Geschichte aufhellt und weit in die Zukunft Strahlen vorauswirft. „Was könnte mich retten, wärst du nicht, göttliche Phantasie und gäbest mir der bessern Zukunft sichere Ahnung!" (M. 86.) So nennt er sich den prophetischen Bürger einer späteren Welt, zu ihr hingezogen durch lebendige Phantasie und starken Glauben (M. 89), mit den echten Propheten auch darin verwandt, dass er nicht träumerisch die Hände in den Schoss legt, sondern — hierin also nicht bloss Romantiker — erst recht ans Werk geht und den Weckruf erschallen lässt, damit sich zu gemeinsamem Handeln zusammenfänden die Verschworenen für die bessere Welt (M. 91, 98 f, 107).[1]) Und allerdings: wer selber so nachhaltig in

---

[1]) Die Phantasie ist also bei Schleiermacher eine aktive, fast könnte man sagen, schöpferische Energie. Besonders klar spricht er sich darüber in den „Grundlinien..." (1803 : S. 381 = W. Phil. I, S. 269) aus: „dass alle fast das

die Bewegung des Ganzen eingreift, selber Geschichte schafft, dem hat sie ihr Wesen erschlossen, ihr Ziel enthüllt. Noch tobt freilich der „Kampf um die geheiligten Paniere der Menschheit“, ja er ist kaum erst entbrannt, aber — daran zweifelt Schleiermacher nun nicht mehr — durch die „Kraft des Geistes“ wird er gewiss gewonnen werden. Viel zu freundlich zwar erscheint auf den ersten Blick die Sachlage, wenn nun sofort das alles als ein sicheres, über Zufall und Glück erhabenes Spiel bezeichnet wird (M. 91). Doch werden wir diesen Worten gewiss erst dann gerecht, wenn wir in ihnen eine hohe religiöse Zuversicht durchbrechen sehen. Und so können wir sagen: Der Optimismus, zu dem sich der Verfasser der Monologen bekennt, ist nicht der Ausfluss einer oberflächlichen Sinnesart, die sich gern den Sachverhalt verschleiert, er trägt einen heroischen Charakter und wurzelt in den letzten Tiefen seines sittlichen Wesens. Darum lehrt uns jenes Werk dies: nur der sittlichtätige Mensch ist imstand, in der Geschichte dauernd ein planvolles Ganzes zu finden. Geschichte selber aber ist als ein solches die Entwicklung der Menschheit von einem Verlorensein an die Aussenwelt zu einem Finden selbsteigener Innerlichkeit, aus dem rohen Naturzustande heraus zu einem Zustand geistig-sittlichen Lebens, aus einem ganz äusserlichen Nebeneinandersein der einzelnen zu echter, inniger Gemeinschaft.

Die vorgetragene Auslegung der Geschichte von seiten Schleiermachers bestätigt nun nochmals — wie sie sich auch auf sie stützt — seine früher charakterisierte erkenntnistheoretische Grundansicht. Das geistige Leben erscheint beidemal als Kern und Stern aller Wirklichkeit; erst von ihm aus ist Erkenntnis, erst von ihm aus ist Geschichte möglich. Hinfällig wird darum der Versuch Benders, die ganze Arbeit unseres Geschlechts unter dem falschen identitätsphilosophischen Gesichtspunkt als ein Handeln des Geistes auf die Natur, ihr Ziel als Herrschen über diese zu erklären. „Die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität“, so formuliert er das ethische Programm der Monologen, „ist die vollendete Herrschaft der Menschheit über die Natur, womit zugleich ihre eigene Vollendung sich vollzieht. Zu dem Zwecke (d. h. doch wohl: der Herrschaft über die Natur!) wird gemeinschaftliches Handeln aller zur gegenseitigen Ergänzung als ethisches Postulat aufgestellt“ (S. 100). Gerade die höchsten Forderungen Schleiermachers werden hier unterdrückt, müssen unterdrückt werden von solchen Voraussetzungen aus. In seiner Geschichtsauffassung kommt vielmehr entsprechend der erkenntnistheoretischen Hauptthese eine

---

geistige Vermögen des Menschen nur ansehen als Vernunft, die andere Ansicht dieser Grundkraft aber als freies Verknüpfungs- und Hervorbringungsvermögen oder als Phantasie ganz vernachlässigen, welches doch die eigentlich ethische Ansicht sein müsste“, .. „Die Phantasie ist das eigentlich Individuelle und Besondere eines jeden.“

durchaus monistisch-spiritualistische Weltanschauung zum Ausdruck, die freilich mit einem Dualismus immanenter Art Hand in Hand geht, und erst durch Hinzunahme dieses wichtigen Zuges bestimmt charakterisiert ist. Und von hier aus gewinnt nun das Wort „Entwicklung“ Farbe und Klang, und so wird das geschichtliche Aufsteigen verstanden als Entfaltung ursprünglich mitgegebener Anlagen, als ein Aufwachsen aus keimhaften Zuständen heraus (M. 69), als ein Zuströmen neuer Kräfte aus den schaffenden Quellen der Wirklichkeit: — so erfährt demnach der ganze Begriff eine metaphysische Vertiefung, der jede naturalistische Umdeutung hätte ausschliessen sollen.[1]) Damit wird schliesslich auch das Drängen und Treiben, das leidenschaftliche Kämpfen und Ringen, das die ganze Geschichte so heftig durchwogt, begreiflich, weil die Menschheit von Uranfang an ja unter der Notwendigkeit steht, sich selber zu suchen, ihr eigenes Wesen Wahrheit werden zu lassen, was in ihr liegt, zur Bewusstheit hier, zur Macht in der Welt dort zu bringen.

Die Geschichte erkennen heisst sich über sie erheben. Darum, so lehren die Monologen, vermag nur der wahrhaft moralische Mensch ihr einen bleibenden Sinn abzugewinnen, weil er, indem er am meisten in ihr drin steht, in ihr wirkt und kämpft, gerade dadurch sich von ihr frei macht, in Berührung mit den Kräften des Alls selber gelangt. Seine Einsicht wird sich aber, so ergänzen nun die Reden, dauernd vollenden, wenn er auf die das Ganze durchwaltenden Zusammenhänge offen sein Auge richtet, wenn er alles als die Veranstaltung ewiger Mächte begreift. In der Religion erscheint, was zuvor auf die eigene Tat allein gestellt war, getragen von dem Strome der Unendlichkeit, erscheint, was vorher selbsttätiges Subjekt war, eingegliedert in die Reihe der Manifestationen des Weltgeistes. In der Religion wird der Glauben zum Schauen, zur Betrachtung sub specie aeterni, erhebt sich der Blick über die Gegenwart und sieht im Ablauf der Zeiten ein einheitliches Handeln, das Handeln des Universums.

Schon in den Reden findet sich ein kleiner Abschnitt, der die danach in den Monologen genauer dargebotene Einteilung des menschheitlichen Werdeganges in drei Stufen (Naturzustand — Kulturarbeit — Gewinn eigener Innerlichkeit) ausspricht und skizziert (R. 126 f). Wiederum ist bei der Beurteilung der höhere oder geringere Grad der „Bildung“ entscheidend. Weil aber hier die Rücksicht auf die Religion und ihr Objekt, die Gottheit, massgebend ist, wird die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis des Menschen nicht sowohl zur Aussenwelt, als vielmehr zu dem alles umfassenden

---

[1]) H. Bleeck meint gar (S. 164), in den Monologen mache die Geschichtsbetrachtung für Schleiermacher nur einen Teil der Naturbetrachtung aus.

Universum selber gerichtet. Indem wir das Wesentliche daraus hervorheben, zeigen wir die Betrachtung der Geschichte unter einem neuen Gesichtspunkt, tun wir zugleich die ersten Schritte zur Beantwortung der Frage, welche denn von den vielen „die" Religion ist, deren Durchblick der historischen Wirklichkeit wir zu charakterisieren haben. Am Anfang der Entwicklung steht der „rohe Mensch" mit seiner gerade so rohen Religion. Wie er sich von seinen dunklen Instinkten blindlings treiben lässt, so sind seine Vorstellungen von einem Ganzen und Unendlichen voller Unklarheit und Verworrenheit, erscheint ihm das Universum als ein chaotisches, planloses Durcheinander ohne Abteilung, Ordnung und Gesetz. Die höhere Stufe wird bezeichnet durch den hin- und herwogenden Kampf der Bildung mit der Unbildung, indem die seelischen Kräfte, aus ihrem Traumzustand aufgeregt, aus ihrem wirren Beisammensein auseinandergetrieben und in wechselseitige Fehde geworfen werden. Dieser Zerrissenheit des Seelenlebens kann auch draussen nur Scheidung und Gegensatz entsprechen: so stellt sich auch das Universum, vor allem das historische, als eine „Vielheit ohne Einheit", als ein „unbestimmtes Mannigfaltiges" heterogener, in beständigem Streit befindlicher Elemente dar, die sich niemals, wie es scheint, versöhnen werden. Darum empfindet man in dieser Zeit wohl den Antrieb und die Aufgabe, „nach Grund und Zusammenhang zu forschen", kann sich aber der Einsicht nicht verschliessen, dass man „ihn nie finden könne". Die ganze Entwicklung gelangt nun in ihr letztes Stadium, wenn im Menschen, wenn in der Menschheit die Bildung wirklich den Sieg davonträgt, eine echte Geistigkeit die Herrschaft antritt. Das ist die Höhe, „wo alles Streitende sich wieder vereinigt", wo das Universum als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System angeschaut wird[1]) und „so erst seinen Namen verdient".

Das ist die Höhe, so fügen wir in Schleiermachers Sinn hinzu, wo auch die Geschichte als Geschichte, als einheitliches Ganzes erkannt wird und so erst diesen Namen verdient. Geschichte, lehren uns die Reden, gibt es erst auf der dritten Stufe, auf der Stufe der Geistesreligion.

Unsere Aufgabe scheint demnach ziemlich einfach und klar zu sein: ist doch bloss die Geschichtsanschauung der Geistesreligion genauer zu bezeichnen und verständlich zu machen. Aber man braucht nur in dem vorhin betrachteten Abschnitte (R. 126 f) weiter zu lesen, um bald zu erkennen, dass es so rasch nicht geht, dass hier neue Fragen auftauchen, die einen wohl in Verlegenheit zu setzen fähig sind. „Das ist das schwarze Zeichen der Unbildung, dass sie die am weitesten verwerfen, die auf einer Stufe mit ihnen stehen, nur auf einem andern Punkt derselben!

[1]) Auch R. 202 wird die Ansicht des Universums als System „die höchste Stufe der Religion" genannt.

Welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum" (R. 128). Wie also? Auch hier Vielheit von Religionen? Und alle auf der gleichen Fläche liegend? Und zugleich alle auf dem gleichen Grunde geistiger Bildung sich erhebend? In der Tat: nochmals laufen verschiedene Fäden in Schleiermachers Denken durcheinander und verschlingen sich zu einem dichten Knäuel. Der Knäuel aber muss gelöst, die Fäden müssen auseinandergelegt werden.

Bei früherer Gelegenheit haben wir gesehen, wie in den Reden auf Grund einer naturalistisch-psychologischen Betrachtung der „unendlichen" Menschheit einige Male die gleiche Auffassung von der „Unendlichkeit" der Religion, d. h. der Religionen, auftritt, wonach also die untersten und obersten Formen — von „unten" und „oben" im absoluten Sinn dürfen wir hier natürlich nicht reden — gleich notwendige Glieder in einer endlosen Kette wären. Es ist dies offenbar ein Fremdkörper im Ganzen, der insofern unsere Beachtung verdient, als er zeigt, dass Schleiermacher zu jener Zeit an der neuaufstrebenden Naturphilosophie wohl nicht achtlos vorüberging, dass er in seinem Werke über die Religion, das auch an die Anhänger jener gerichtet sein sollte, Gedanken daraus aufgriff: dass er sie aber aufgriff, ohne sie recht verarbeitet, ohne sie sich wirklich zu eigen gemacht, ohne sie mit seinem Denken völlig in Einklang gebracht zu haben. Man darf aber nun billigerweise fragen, warum er jene naturalistische Vorstellung nicht wenigstens instinktiv als seinen Ueberlegungen zuwiderlaufend empfunden und nachdrücklicher abgestossen hat. Die Antwort wird dahin lauten müssen, dass ihre Aufnahme begünstigt wurde durch eine in der ihm eigenen, sagen wir kurz idealistischen Gedankenreihe sich geltend machende und sich streckenweis durchsetzende Tendenz, auch bei der geistigen Anschauung eine endlose Mannigfaltigkeit ganz verschiedener Grössen anzunehmen. Das zeigt sich da, wo er die „Anschauung des Universums" in unzählige Atome zerschlägt und jedes davon zum Rang und zur Würde erhebt, Träger einer selbständigen „positiven" Religion zu sein. Indem er in der fünften Rede daran geht, von den verschiedenen Religionsformen zu handeln, beginnt er mit der Frage: „Warum habe ich angenommen, dass die Religion nicht anders als in einer unendlichen Menge durchaus bestimmter Formen vollständig gegeben werden kann?" Er weist auf die Gründe hin, die er bei der Erörterung über das Wesen der Religion entwickelt habe. „Weil nämlich jede Anschauung des Unendlichen völlig für sich besteht, von keiner andern abhängig ist und auch keine andere notwendig zur Folge hat" usf. (R. 249.) Wir müssen dazu die in der zweiten Rede vorliegenden Ausführungen näher ins Auge fassen. Es ist hier Schleiermacher sehr daran gelegen, die Unmittelbarkeit und Spontaneität der einzelnen religiösen Anschauungen darzutun (R. 58). Darum bestreitet er jeden äusserlichen Zusammenhang zwischen ihnen, jede

mechanische Ableitung der einen von der andern. Dies trifft, so hören wir, nicht nur innerhalb des religiösen Lebens eines Menschen zu, es bezieht sich auch auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch: niemals kann jemandem die Religion von aussen an- und eingebildet werden. „Anschauen können wir sie nicht lehren, wir können nicht aus uns in sie übertragen die Kraft und Fertigkeit, vor welchen Gegenständen wir uns auch befinden, dennoch überall das ursprüngliche Licht des Universums aus ihnen einzusaugen in unser Organ“ (R. 140). Von dieser Einsicht aus, der wir unsern Beifall nicht versagen werden, geht aber nun Schleiermacher weiter zu dem verhängnisvollen Satz, es stünden folglich alle diese Anschauungen auch nicht zu einander im Verhältnis einer innern Verwandtschaft, es sei jede aus dieser unübersehbaren Menge von der andern völlig und grundsätzlich verschieden, einem Satz, dessen Gefährlichkeit schon dadurch einleuchtet, dass er das religiöse Leben eines Menschen seiner Einheit beraubt und in ein buntes Spiel selbständiger Elemente verwandelt, einem Satz, dessen Unhaltbarkeit nur so lange verborgen bleiben kann, als man vergisst, dass man selbst eine gemeinsame und notwendige Organisation des Geistes angenommen hat, allen denen zugänglich, die auf die Höhe der Bildung gelangen. „Könnt ihr sagen, man muss dies so sehen, weil man jenes so sehen musste? Dicht hinter euch, dicht neben euch mag einer stehen, und alles kann ihm anders erscheinen“ (R. 59). Es gibt ja, hören wir, unzählige Standpunkte, „auf denen ein Geist stehen kann, um das Universum zu betrachten“, und damit, so wird weiter geschlossen, unzählige von einander abweichende religiöse Anschauungen. Schleiermacher erläutert seine These an einem Gegenstand der sinnlichen Anschauung, dem Sternenhimmel. Er begnügt sich nicht, dieses sinnlich Unendliche als ein schönes Symbol für das geistig Unendliche, das Universum, und den unendlichen Charakter der sinnlichen Anschauung ebenfalls nur als Symbol für den der geistigen Anschauung zu bezeichnen, wodurch sich eine genauere Parallelisierung im Grund von selbst verböte: er überträgt vielmehr auch die Einzelzüge von dem sinnlichen auf das geistige Gebiet und unterwirft dieses seiner Theorie zuliebe fremden Maßen. Beim Sternenhimmel gibt es immer neue Anschauungen, nicht bloss, weil dort noch immer neue Gestirne entdeckt werden, sondern überhaupt darum, weil das Auge stets nur einen allzu bescheidenen Bruchteil des Ganzen aufzufassen vermag. Und jeder beliebige kann sich aus dem, was sich ihm gerade darbietet, ein Bild formen, wie es ihm eben gefällt; es steht jedem frei, die Gestalten seiner Phantasie hineinzuzeichnen in das sternenbesäte Himmelsgewölbe, und wenn auch zwei in der Figur des Wagens miteinander übereinkommen, so gehen sie doch schon bei den nächsten Gestirnen auseinander. Hier ist in der Tat aller Willkür der freieste Spielraum gegeben, und natürlich kann von einer „Zusammenstellung und Verbindung“ (R. 60) solcher „Ansichten“ ebensowenig wie von

ihrer inneren Notwendigkeit die Rede sein. Das Gleiche überträgt Schleiermacher aber auch auf das Gebiet der Religion. „Wenn Tausende von euch dieselben religiösen Anschauungen haben könnten, so würde gewiss jeder andere Umrisse ziehen, um fest zu halten, wie er sie neben oder nach einander erblickt hat; es würde dabei nicht etwa auf sein Gemüt, nur auf einen zufälligen Zustand, auf eine Kleinigkeit ankommen (!) . . Eben wegen dieser selbständigen Einzelheit ist das Gebiet der Anschauung so unendlich“ (R. 61). Doch kann nicht einmal der Schein eines Beweises bestehen bleiben, wenn die geistige Anschauung sich auf ihr eigenes Wesen besinnt. Denn während dem sinnlichen Auge stets nur ein winziges Fragment aus der Sinnenwelt gegeben ist, so soll ja gerade im Gegensatz dazu das geistige Auge, das Organ der Religion, im Einzelnen unmittelbar das Ganze ergreifen, [1]) d. h mag dieses Einzelne noch so verschieden sein, noch so auseinanderliegen, doch von da aus stets aufs Universum kommen, mithin stets auf ein Gemeinsames, Bleibendes, auf ein allem Wechsel und Wandel Ueberlegenes, auf ein höchstes Objektives stossen. Damit fällt nun ohne weiteres jene doch ganz äusserliche Auffassung von der Unendlichkeit der Religion dahin. Ueberhaupt ist das eine sonderbare Notwendigkeit, vor allem eine sonderbare Wahrheit, die diesen Anschauungen zukommen soll (R. 60): wo alles für gültig erklärt wird, ist das absolut Gültige aufgehoben; wo alles wahr sein soll, ist im Grunde nichts wahr, ist die Wahrheit menschlicher Willkür wehrlos preisgegeben, ist die Wahrheit selbst dahin. Da kann man stets nur subjektive Meinungen feststellen, darf man sie nicht antasten, muss man ehrerbietig Halt davor machen. Und dazu bedenke man, dass das alles sich auf dem Boden des Geisteslebens selbst abspielen soll! Die charakterisierte Ansicht zieht sich nun durch das ganze Buch hindurch und bringt sich an verschiedenen Stellen zur Geltung. Oefters bekommen wir gesagt, jeder könne sich nur ein Stück von der grossen Religion, nur einen „Teil des Ganzen“ (R. 62) aneignen, dürfe aber dafür wenigstens, was ihm genehm sei, willkürlich aufsuchen. „Die Religion der Gesellschaft zusammengenommen ist die ganze Religion, die unendliche, die kein einzelner ganz umfassen kann . . . hat also jemand schon einen Anteil davon, welcher es auch sei, für sich erwählt (!), wäre es nicht ein widersinniges Verfahren von der Gesellschaft, wenn sie ihm das entreissen wollte, was seiner Natur gemäss ist . . .?“ (R. 188). „Denkt an die verschiedenen Modifikationen, unter denen das Universum angeschaut werden kann und an die tausend einzelnen Anschauungen und die verschiedenen Arten, wie diese zusammengestellt werden mögen“ (R. 221). Naturgemäss ist es die fünfte Rede, die von diesem Ergebnis reichlich Gebrauch macht. Nun ist ja die unbegrenzte Viel-

[1]) Dem entspricht es, wenn das Unendliche R. 146 allgegenwärtig oder R. 165 „das Eine in Allem“ genannt wird.

heit der positiven Religionen auch für das Gebiet des Geistes gerettet, noch mehr, alle müssen sich nebeneinander dulden, keine kann den Anspruch erheben, allein zu gelten. Eine „Entstellung" ist es, ein „Verderben", wenn „jede unter ihnen sich für die einzig wahre und gerade ihr Eigentümliches für das Höchste erklärt" (R. 245). Darum fort mit der Herrschaft dieser „bestimmten Formen der Religion", „welche alle, die sich zu ihnen bekennen, an derselben Gestalt fest halten, ihnen die Freiheit ihrer eigenen Natur zu folgen entziehen und sie in unnatürliche Schranken einzwängen!" (ibid). Jeder hat die Berechtigung, „aus freier Willkür", also wie es ihm der Geschmack eingibt, eine einzelne Anschauung zum Zentralpunkt seiner Religion zu machen (R. 259), und niemand kann dagegen Einspruch erheben. Darum ist es nun nicht schwer, den „bestürzten" Lesern die Furcht, es werde ihnen zugemutet, sich einer bekannten positiven Religion einzugliedern, mit dem Hinweis darauf zu benehmen, dass jede private und privateste Religion ein unentbehrlicher Beitrag zur Verwirklichung der grossen unendlichen Religion sei (R. 261 f). „Derjenige, der sich nicht in eine von den schon vorhandenen schickt, ... der wird eine neue machen" (R. 262). Gerade das trägt dem Christentum besonderes Lob ein, dass es einen solchen Despotismus verschmähe und jedes seiner Elemente gern als Mittelpunkt eines eigenen Ganzen anschauen wolle (R. 310). So ist es kein Wunder, wenn wir einmal der Behauptung begegnen, es unterscheide sich die Religion von der Moral, die eine sei und bleibe, gerade dadurch, dass sie solchen Schranken nicht unterworfen sei.[1]) Mit dem allem ist Schleiermacher tatsächlich aus der Scylla des Naturalismus in die Charybdis des Subjektivismus geraten. Schon vor hundert Jahren hat darauf Hegel hingewiesen; im kritischen Journal von 1802 findet sich aus seiner Feder eine merkwürdige Stelle über die Reden (S. 135)[2]): „So ist in diesen Reden . . . . das Universum anerkannt, die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgeholt, das endlose Streben im Schauen befriedigt. Aber diese Subjekt-Objektivität der Anschauung des Universums soll doch wieder ein Besonderes und Subjektives bleiben, die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität einmischen dürfen; die Kunst soll ohne Kunstwerk perennieren; es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung (Idiot heisst einer, sofern Eigenheit in ihm ist), statt sie zu vertilgen und wenigstens nicht anzuerkennen, soviel nachgegeben werden, dass sie das Prinzip einer eigenen Gemeinde bilde." Es bedarf keines besonderen Nachweises, dass Schleiermacher mit jenen Sätzen der Tendenz einer ganzen Zeitströmung Ausdruck verleiht,

---

[1]) Kant dagegen bemerkt im ewigen Frieden: „Verschiedenheit der Religionen: ein verwunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche . . . ."

[2]) Vgl. Dilthey S. 330 Anm.

einer Strömung, die auch ihn umfing, auch auf ihn einwirkte: denn ganz deutlich stattet er hier seinen Tribut der Romantik ab, die nur allzusehr die Auflösung des Wirklichen in freischwebende und wechselnde Stimmungen liebte und begünstigte. [1])

Wäre nun, was wir bisher gehört haben, das letzte Wort der Reden, dann könnten wir die Akten schliessen und es uns ersparen, dem nachzugehen, was sie von der Geschichte aussagen. Denn es wäre diese, da gerade im Gange der Menschheit das handelnde Universum lediglich angeschaut wird, unausbleiblich mit in jenen Strudel des Subjektivismus hineingezogen. Es wäre zugleich von vornherein auf eine Geschichtsbetrachtung verzichtet, die den Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben dürfte. Doch ist das nur die eine Seite der Sache. Schleiermacher selbst war eine so durch und durch positive, sittliche Natur, dass er sich niemals mit einem derartigen reizenden Schein auf die Dauer hätte zufrieden geben können. Und wirklich sehen wir ihn bemüht,

---

[1]) Wohl ein paar Wochen vor seinem näheren Bekanntwerden mit Schleiermacher, im Sommer 1797, schrieb F. Schlegel in seinem Aufsatz über Lessing die bezeichnenden Worte: „Ich weiss nicht, ob man Lessing von dem Vorurteil einer objektiven und herrschenden Religion ganz frei sprechen darf, und ob er den grossen Satz seiner Philosophie des Christianismus, dass für jede Bildungsstufe der ganzen Menschheit eine eigene Religion gehöre, auch auf Individuen angewandt und ausgedehnt und die Notwendigkeit unendlich vieler Religionen eingesehen hat" (bei Minor S. 163). Kein Wunder, dass ihm dann an den Reden die gekennzeichnete „Subjektivität der Ansicht und der Behandlung" gefiel (Br. III, 109).

Aber auch hier kann zuletzt die Verschiedenheit in der Denkungsart der beiden Freunde nicht verborgen bleiben. Sie liegt in der ästhetischen Bedingtheit der Anschauung F. Schlegels im Gegensatz zu der ganz unkünstlerischen, durchaus moralisch orientierten Auffassungsweise Schleiermachers. So hatte jener schon 1795 an seinen Bruder geäussert: „Unter Hunderten dieses Geschlechts hat kaum einer auch nur ein Organ für die musikalische Seite des Universums" (Walzel S. 244); und so verlieh er in seinen bald nach den Reden im Athenäum (III) erschienenen „Ideen" diesem ästhetischen Subjektivismus einen pointierten Ausdruck (die Nummern nach Minor, S. 289 f): „Nur derjenige kann ein Künstler sein, welcher eine eigene Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen hat" (N. 13). „Der Geistliche . . . muss . . . ein Künstler sein und bleiben" (N. 16). „Lasst uns alle Religionen aus ihren Gräbern wecken und die unsterblichen neu beleben und bilden durch die Allmacht der Kunst und Wissenschaft" (N. 22). „Was der freie Mensch schlechthin konstituiert . . ., das ist seine Religion" (N. 147). Darum behagte ihm in den Reden auch nicht die, wie er sich schief ausdrückte, „gegen die Kunst" gerichtete Stelle R. 166 f (Br. III, 109). Jedenfalls sah er recht, dass Schleiermacher hierin von ihm abweiche. Dieser bemerkte z. B. noch von Potsdam aus an H. Herz über den Censor seines Erstlingswerkes, den Hofprediger Sack: „Missverstanden hatte er noch, dass ich das Kunstgefühl selbst für Religion hielte" (Br. III, 107); und einige Zeit später tat er über A. W. Schlegel den Ausspruch: „Merkwürdig ist es, dass diese erkünstelte Begeisterung der Religion doch niemals ursprünglich sein kann, sondern ihm immer durch Malerei oder durch frühere Poesie kommen muss" (Br. IV. 65). Der in den Reden auftretende Subjektivismus ist darum mehr als eine allerdings durch die Romantik hervorgerufene Steigerung und übertriebene Anwendung des an sich so berechtigten Individualprinzips auf dem Gebiete der historischen Religionen anzusehen.

ein von menschlichem Mögen und Meinen ganz unabhängiges, bleibend Gültiges festzustellen, sehen wir ihn nach einem „richtigen Maßstabe“ suchen, um „den wahren Gehalt und das eigentliche Wesen der einzelnen Religionen abmessen und nach bestimmten und festen Ideen das Innere von dem Aeusserlichen, das Eigene von dem Erborgten und Fremden, das Heilige von dem Profanen scheiden“ zu können (R. 248). So läuft in den Reden jenen vom romantischen Geist eingegebenen Aeusserungen eine nicht minder starke Gedankenreihe entgegen, die gerade auf die Begründung echter Normen und objektiver Werte ausgeht. Das zieht sich wiederum durch das Ganze hindurch und gipfelt zweimal in einer zusammenfassenden Darstellung, in einem übereinstimmenden Durchblick des geschichtlichen Universums. Und dabei müssen wir den Eindruck empfangen, dass wir hier das Echteste vom Echten vor uns haben; man denke sich, was nun auszuführen ist, fort: und es wird deutlich werden, dass man den Reden die Augen ausgestochen hätte. —

Zunächst wird ein Hinauskommen über jene atomistische Isolierung der einzelnen Anschauungen dadurch angebahnt, dass eine Zentralanschauung als der Kristallisationspunkt erscheint, an den die andern sich organisch angliedern können. Damit macht sich „in der mehreren gemeinschaftlichen Religion“ über allen individuellen Variationen ein „Feststehendes“ und „Wesentliches“ geltend, damit wird ein „Charakteristisches“ und „Notwendiges“ vom „Zufälligen“ abgesondert, wird der Punkt bezeichnet, von wo aus sich alles übersehen lässt (R. 252). „Dadurch kommt auf einmal ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze . . . und alle Gefühle erhalten . . . einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und eingreifender ineinander“ (R. 260). Ist das kein innerer Zusammenhang, obgleich es Schleiermacher in jener anderen Gedankenreihe leugnet?[1]) Weiter ist es nun gar nicht gleichgültig, welche Anschauung den tragenden Mittelpunkt bildet: im Grunde ist nur die berechtigt und von dauerndem Bestand, in der sich das Universum am treuesten widerspiegelt. Es finden sich dafür auch deutliche Hinweise. „Religion haben, heisst das Universum anschauen, und auf der Art, wie ihr es anschaut, auf dem Prinzip, welches ihr in seinen Handlungen findet, beruht der Wert eurer Religion.“ So allein kann ja die eine „besser“ genannt werden als die andere (R. 126): „Der Umfang und die Wahrheit der Anschauung hängt ab von der Schärfe und Weite des Sinnes“ (R. 162). Es ist natürlich nicht abzusehen, warum die verschiedenen Formen der dritten Stufe (R. 128 und oben S. 99 f) sich dieser Beurteilung sollten entziehen dürfen. Gerade ihnen gegenüber muss sich doch die Frage erheben, welches denn „die reinste Anschauung des ursprünglichen Unendlichen

[1]) S. z. B. R. 59, 249.

und Lebendigen" sei (R. 168), wo nun unter den vielen möglichen die „wahre und lebendige Religion" (R. 197, 202) ihre echteste Verkörperung finde. Dass schliesslich die den Vorzug erhalten muss, die der vollkommensten Entfaltung der geistigen Organisation entspricht, ergibt sich unschwer aus Schleiermachers eigensten Gedanken. Und als solche ist gewiss die Anschauung des Universums zu verstehen, die in der zweiten Rede so kategorisch vorgetragen wird. Danach wird weiter begreiflich, dass die, denen die religiöse Ansicht des Lebens herrschend geworden ist, „Menschen von einiger Bildung und von vieler Kraft also", „immer nur sehr wenige sein können" (R. 192). Diese ganze Auffassung trifft mit der anderen am härtesten in der fünften Rede zusammen. Gerade hier sucht Schleiermacher seinem romantischen Relativismus, dem er bei der Erörterung der positiven Religionen so eifrig huldigt, doch wieder einen Damm entgegenzusetzen, sucht er aus dem subjektivistischen Flugsand heraus wieder auf einen festen Grund zu kommen. Kein Wunder, dass unter diesen Umständen die fünfte Rede einen so zwiespältigen Eindruck macht [1]) und darum auch so unbefriedigend schliesst. [2]) Wir gehen auf etliche der Aeusserungen ein, in denen die neue Einsicht niedergelegt ist. Hier ist Schleiermacher wiederum weit davon entfernt, alle Religion gleich wahr zu nennen und die Stufenunterschiede zu verwischen; zwar ist „in allen Religion enthalten", d. h. aber; „mehr oder minder" von ihrem „wahren Wesen", wie dieses in der zweiten Rede entwickelt worden ist (R. 247). Damit erhebt sich auch hier der Begriff der Wahrheit über eine subjektivistische Behandlung, gewinnt er wieder einen normativen Charakter. Es wird also wichtig, welches die „Idee des Universums" ist, die in den einzelnen Religionen durchschimmert (R. 287); ihr Wert hängt ganz davon ab, ob sie das Wesen ihres Objektes näher oder entfernter trifft. Je reiner sie es zum Ausdruck bringt, desto mehr wird sie sich im Gange der Menschheit bewähren und damit ihren unvergäng-

---

[1]) Hie und da muss sogar ein und derselbe Satz beide Tendenzen zum Ausdruck bringen, z. B. R. 307: „Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig, weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem alles ewig sein muss (!): aber sie selbst und ihre ganze Bildung ist vergänglich; denn jene Grundanschauung gerade im Zentrum der Religion zu sehen, dazu gehört nicht nur eine bestimmte Richtung des Gemüts, sondern auch eine bestimmte Lage der Menschheit". Welchem feineren Ohr kann solche Dissonanz entgehen?

[2]) Dies wurde schon von Fr. Schlegel empfunden und in seinem bekannten Sonett über die Reden ausgesprochen (Athenäum VII. S. 234, bei Dilthey S. 430). Die beiden letzten Strophen heissen:

Doch plötzlich scheint's, als wollten Geister gerne
Den schon Geweihten höh're Weihe zeigen,
Getäuscht die Fremden lassen in der Blösse:

Der Vorhang reisst, und die Musik muss schweigen,
Der Tempel auch verschwand, und in der Ferne
Zeigt sich die alte Sphinx in Riesengrösse.

lichen Gehalt erweisen. Für immer dahin sind darum nicht nur all „die kindischen Religionen aus jener Zeit, wo es der Menschheit am Bewusstsein ihrer wesentlichen Kräfte fehlte" (R. 308): ebenso darf von dem Redner schon jetzt die jüdische Religion als tot bezeichnet werden (286 ff). Wegen seines „eingeschränkten Gesichtspunktes" (R. 290), wegen seiner Befangenheit in einer nomistisch orientierten Betrachtung des Geschichtsverlaufes hat dem Judaismus von vornherein nur eine vorübergehende Bedeutung zukommen können. Jesu Polemik dagegen war also eine unausbleibliche Notwendigkeit. „Herrlicher, erhabener, der erwachsenen Menschheit würdiger, tiefer eindringend in den Geist der systematischen Religion" ist „die ursprüngliche Anschauung des Christentums" (R. 291). Letzteres hat das Verdienst, die „bessere Religion", die „höhere Ansicht der Dinge" gebracht und eindringlich vertreten zu haben (R. 294). Ja es ist über alle Religionen „erhaben" (R. 308), es steht von vornherein im Gegensatz zu „jeder schlechten Religion" (R. 294), es ist die Religion des geistigen, von „sinnlichen Eindrücken und Begierden" befreiten (R. 295) Menschen. Hier bricht also eine in sich sichere Wahrheit durch, tritt ein Beharrendes heraus aus dem Fluss der Dinge, ein Ewiges aus dem ruhelosen Wechsel der Zeiten. Das ist ja gar nicht anders möglich bei dem Manne, dessen höchstes Streben es ist, auf die „von innen ausgehende Bildung" seine Religion zu gründen. Der Sonne vergleichbar, musste diese schliesslich doch die wallenden Nebel des Subjektivismus verscheuchen, um in lauterer Klarheit wenigstens zeitweise hervorzutreten. [1]) Und schon jetzt wird sichtbar, wie sich jene Darstellung der fünften Rede mit den entsprechenden Aussagen der zweiten innigst berührt. Da beide im wesentlichen eine Geschichtsbetrachtung darbieten, werden wir von selbst zu einer Zusammenschau beider gedrängt. So haben wir denn die Hindernisse aus dem Wege geräumt, die sich unserer eigentlichen Aufgabe noch entgegengestellt hatten.

Während wir oben bloss (S. 98) im allgemeinen feststellen konnten, dass die Geschichte erst auf der dritten Stufe der religiösen Entwicklung eine Rolle spielt, muss nach der unterdessen vorge-

[1]) Man darf behaupten, dass erst diese objektive Religion den originalen Gedanken Schleiermachers Einheit und Bestand gibt. Sie hält doch in den einzelnen Individualitäten das Bewusstsein eines gemeinsamen Urgrundes, ihres Bezogenseins auf das eine Universum, die Mutter aller, dauernd lebendig. Sie macht mit dem Begriff des Einen in dem Vielen, der sonst nur Phrase wäre, wirklich Ernst, weist unablässig auf das hin, was Zentrum für alles ist. Individualität und Universum bilden zusammen die feste Grundlage des Weltgebäudes Schleiermachers. Wird aber die objektive Religion verdrängt durch eine unbegrenzte Vielheit willkürlicher Ansichten, d. h. wird das Universum verflüchtigt zu einer Allegorie, einer Widerspieglung verschiedenster seelischer Zustände, so büsst auch die Individualität alle Bestimmtheit und Kraft und Grösse ein: so steht das Weltgebäude auf Sand und kann keinem Sturme Trotz bieten, so ist auch der „höhere Realismus" zuletzt nur Einbildung.

tragenen Ueberlegung nun der weitere Satz hinzukommen, dass die Religion, die aus dem höchsten geistigen Leben, aus dem Boden vollendeter Bildung hervorgeht, „die Religion“ schlechthin also, wie sie nicht mit Unrecht in den uns beschäftigenden Zusammenhängen genannt wird, es ist, der das Auge für das menschheitliche Werden in vollkommenster Weise aufgetan ist. Kein Wunder, dass ihr das Gebiet am nächsten liegt und am vertrautesten ist, in dem die Bildung aufstrebt, sich durchsetzt und die Wirklichkeit segensreich umgestaltet. Ja, für sie hat die Geschichte eine einzigartige Bedeutung, für sie vor allem und hauptsächlich gilt das bekannte Wort: „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion.“ (R. 100). Darum kann sie in einigen Tagebuchnotizen Schleiermachers einfach mit dem historischen Sinn höheren Stiles identifiziert werden. „Die Historie ist immer religiös und die Religion muss ihrer Natur nach historisch sein“ (Dilthey, Anhang S. 100).[1]) Im Universum sei die Tätigkeit die Hauptsache, die Begebenheit nur ein Vergängliches. „Der echte historische (= geschichtsphilosophische) Sinn erhebt sich über die Geschichte (das Wort hier im laxeren Gebrauch = einzelne Geschehnisse). Alle Erscheinungen sind wie die heiligen Wunder da, um die Betrachtung zu lenken auf den Geist, der sie spielend hervorbrachte“ (ibid. S. 117). Dieser Religion sind also die unmittelbarsten Blicke in die Werkstatt der Geschichte verliehen.[2]) „Die verschiedenen Momente der Menschheit aneinanderzuknüpfen und aus ihrer Folge den Geist, in dem das Ganze geleitet wird, erraten, das ist ihr höchstes Geschäft“ (R. 100). Sie „erkennt“ — Schleiermacher selbst braucht diesen Ausdruck, wie wir ja wissen, dass Anschauen ein Erkennen ist — „den Gang des Universums und die Formel seines Gesetzes“ (R. 101), und sieht darin eine wundervolle Veranstaltung (R. 100). Indem so der historische Sinn die religiöse Weihe erhält,[3]) nimmt auch der Begriff der Geschichte gleich eine festumrissene Gestalt an: er liegt durchaus über dem Gebiete der wissenschaftlichen Einzelforschung und Reflexion; er liegt jenseits der Fragen nach dem kausalen Verknüpftsein der Vorgänge, der Bemühungen um den Nachweis der Ursachen hier, der Wirkungen dort (R. 102).

---

[1]) F. Schlegel hebt in seiner Anzeige der Reden den Sinn Schleiermachers für Historie besonders und mit Recht hervor (Athen. 1799, II. S. 299).

[2]) Es ist demnach nicht richtig, wenn O. Ritschl behauptet, die in den Reden vorliegenden Geschichtsbetrachtungen seien Produkte kühner Spekulationen und setzten die tiefsten philosophischen Einsichten voraus (S. 40 Anm. 5, S. 60 und 88). Sie beruhen vielmehr auf der Fähigkeit des religiösen, also ursprünglichen Anschauens, das im Unterschied von allem leeren und unergiebigen Gedankenflug sich mit den Bildern der reichen historischen Wirklichkeit zu sättigen und ihres innersten Grundes zu bemächtigen vermag.

[3]) Lipsius S. 155: „Religion ist . . . . auch Anschauung der Gesetze der moralischen Welt, des auch auf dem Gebiet des geistigen Lebens waltenden Zusammenhangs . . . ebenso wie des unaufhörlichen Fortschritts vom Unvollkommneren zum Vollkommneren. Insofern kann man sagen, ohne Religion gäbe es keine Philosophie der Geschichte.“

Das ist nicht Geschichte, das ist etwas ganz anderes, wenn man den Lauf der Menschheit wie ein im Gang befindliches Maschinenwerk betrachtet, in dem jedes Teilchen seine bestimmte Verrichtung hat, als ein „rastloses Getriebe also, wodurch alles Menschliche ineinander verschlungen und voneinander abhängig gemacht wird“ (R. 94), oder als ein „unübersehliches Ineinandergreifen, wo nichts Bewegliches ganz durch sich selbst bewegt wird und nichts Bewegendes nur sich allein bewegt“ (R. 96).[1] Auch ist wohl zu beachten, dass Schleiermacher das alles nicht Geschichte nennt, nach seinen Voraussetzungen es gar nicht so nennen kann.[2] Jener nie ruhende Mechanismus stellt nur das „Sein“ der Menschheit dar, insofern die Elemente stets dieselben sind, nicht aber ihr „Werden“, womit das Auftreten von Neuem, das Sichdurchsetzen verborgener Anlagen gemeint ist. Dort befindet sich alles in endlosem Kreislauf, hier bewegt sich das Ganze auf einer Linie, deren Enden sich immer mehr von einander entfernen, durchläuft das Geschlecht „nicht wiederkehrend“ seine „Bahn“, wird es durch „innere Veränderungen zum Höheren und Vollkommenen fortgebildet“ (R. 99). Hier allein kann von Geschichte geredet werden, hier wird das Wort auch von Schleiermacher nachdrücklich ausgesprochen. Mit diesem Begriff ist also unmittelbar die Vorstellung von einer zielbedingten Entwicklung, von einem wirklichen Aufsteigen des Ganzen gegeben; er drückt eine Wertbeurteilung, eine teleologische Betrachtung der menschheitlichen Bewegung aus. „Diese Fortschritte will die Religion . . nur beobachten uud als eine von den grössten Handlungen des Universums wahrnehmen“ (R. 99).

Nach all dem liegt es nun auch in der Natur der Sache, dass die Geschichte auf diesem erhabensten Standpunkt der Betrachtung inhaltlich als Erweckung und Ausbreitung wirklicher Bildung, geistigen Lebens erscheint. Wir folgen der Darstellung Schleiermachers (R. 102 f). Von einzelnen Punkten anhebend geht die religiöse Anschauung sofort darüber hinaus, erweitert ihren Gesichtskreis immer mehr, umspannt zuletzt den ganzen überragenden Zusammenhang, sodass die Einzelzüge verschwinden und dahinter zunächst die Gestalt eines ewigen Schicksals sich erhebt, vorkommend wie „ein wunderbares Gemisch von starrem Eigensinn und tiefer Weisheit, von roher herzloser Gewalt und inniger Liebe“. Doch ist das nur die erste Ansicht. Denn setzt man „dann“ dem

[1] Dass Schleiermacher auch zu dieser Betrachtung die Religion herbeiholt, ist sehr auffällig und mit seinen eigenen Gedanken nicht wohl vereinbar. So lange eine Maschine bloss im Gange ist, aber nichts leistet, kann sie etwa den technischen Fachgelehrten beschäftigen, bleibt aber für den „Menschen“ völlig stumm. Schleiermacher sagt ja selber, dass die Religion erst aus der Geschichte Kraft und Leben ziehe: „mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr“ (R. 100). Doch sind gerade diese Ausführungen R. 94 ff sichtbar naturalistisch beeinflusst.

[2] Vielmehr fällt es etwa in das Gebiet der sozialen Statistik oder der Soziologie, wie man jetzt sagt.

mitgegebener Anlagen und Urtendenzen, noch mehr: eine einheitliche Entwicklung, in der die Kontinuität wohl wahrzunehmen ist, in der das Frühere nicht umsonst da war, sondern dem Späteren Wegweiser und Lichtspender wird. „Aus den zersetzten und wunderbar umgestalteten Elementen“ einer vergangenen, „herrlichen und schönen Menschenwelt“ — hier weist Schleiermacher deutlich auf die Griechen hin — gewinnt die neue „ihre erste Lebenskraft“ (R. 102). Man muss wirklich die Feinheit, Genauigkeit und Vorsicht des Ausdrucks bewundern; klar wird der Gegenwart ihre Selbständigkeit, ihre Initiative und Spontaneität gelassen, sie muss eigene geistige Energie einsetzen, wenn Grosses gedeihen soll. Aber Geist, das hören wir wieder, entzündet sich nur an Geist, aus solch fruchtbarer Berührung erst geht das Leben hervor. Indem also im Ausdruck selber abgelehnt ist, dass die Zukunft nur aus Gnaden der Vergangenheit lebe, nur eine andere Wiederholung des Ehemaligen darstelle, wird die Grenze und Schranke des Vergleichs deutlich bezeichnet. Schleiermacher weiss ganz genau, dass die Geschichte vom vegetabilischen Leben durch eine tiefe Kluft getrennt, er weiss, dass sie völlig auf die Freiheit gestellt ist, dass sie nicht so ruhig verläuft wie das organische Wachstum, sondern zwischen höchsten Gegensätzen, zwischen Sieg und Niederlage, zwischen sichtbarem Fortschritt und traurigem Verfall oder Rückgang sich bewegt. Er redet nicht nur von der ewigen Macht und Weisheit (R. 173), die erhaben das Ganze regiert, sondern auch von den Strafgerichten, die angesichts eines „im Taumel der Verblendung“ befindlichen Geschlechts notwendig sind (R. 17), von dem „überall tätigen Hass gegen alles Uebermütige und Freche“ (R. 106). „Sollte wirklich eine Zeit kommen ... wo die Menschheit so gleichförmig und ruhig fortschritte, dass kaum zu merken wäre, wie sie bisweilen durch einen vorübergehenden widrigen Wind etwas zurückgetrieben wird auf dem grossen Ozean, den sie durchfährt . . .?“ (R. 308).

Der Abschnitt, der uns hier beschäftigt (R. 100 ff), ist auch sonst schief beurteilt worden. So behauptet O. Ritschl, die darin geschilderte „Menschheitsreligion“ schwebe „eigentlich völlig in der Luft“, weil ihr die Grundanschauung fehle, sie sei überhaupt eine „Abstraktion“ (S. 89), eine „Konstruktion aus Begriffen“ (S. 67) und demnach „in Schleiermachers Augen“ von nur relativem Wert. Und aus Bleeks Munde hören wir es von neuem, dass in der zweiten Rede ganz in der Art des Rationalismus ein allgemeiner Begriff der Religion ohne Rücksicht auf die einzelnen Formen aufgestellt werde und auf diesem Wege die natürliche Religion doch wieder Eingang finde (S. 128 f). Wäre allerdings jene Religion durch Abstraktion aus einer grösseren Summe von Formen konstruiert worden, dann würde man vergeblich nach einer klaren und bestimmten Grundanschauung suchen. In unserm Falle muss diese aber doch jedem in die Augen springen: es wird doch in allem

Geschehen ein einheitliches Handeln des Universums wahrgenommen, eine tätige Liebe, der Strafe und Gerechtigkeit ganz untergeordnet sind. Und das, dass diese Liebe nicht etwas neben anderem, sondern etwas über allem ist, das ist nicht ein gemeinsames Merkmal verschiedener Religionsarten, es kann vielmehr nur in einer, in der Geistesreligion gefunden werden, die durch diese durchaus charakteristische, gar nicht jedermann selbstverständliche Grundanschauung sich scharf gegen alles andere abgrenzt, über alles erhebt. Denn sie kann füglich nur von solchen anerkannt und festgehalten werden, die sich auf der vollen Höhe geistig-sittlichen Lebens befinden. Natürlich; denn die einzelnen geistigen Funktionen stehen zu einander in lebendigster Wechselwirkung und vollenden sich nur miteinander. Wenn demnach die höchste tätige Liebe die höchste Sittlichkeit bedeutet, so ist das die höchste ihr entsprechende Religion, die in der Geschichte mächtig waltende göttliche Liebe zu erschauen. Damit ist auch gegeben, dass das Prinzip dieser Geistesreligion für Schleiermacher eine mehr als relative, eine schlechthin objektive Gültigkeit besitzt. Und das ist eine geschichtlich wirkende Religion, die den Besitz einer Gemeinschaft bildet — „den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion“ (R. 80) —, das ist, so enthüllt sich zuletzt Schleiermachers Meinung, das Christentum. Indem er dieses in der fünften Rede schildert, ergänzt er nur wenig das Bild der in der zweiten entworfenen Geistesreligion. Wir finden auch hier das gleiche Verständnis der Geschichte, bloss hie und da etwas anders ausgeführt.

So betrachten wir die christliche Anschauung von der Bewegung der Menschheit. Schon in den ersten Sätzen des hierhergehörigen Abschnitts (R. 291 f) tritt ihre gänzliche Uebereinstimmung mit der Anschauung der Geistesreligion deutlich hervor. „Die ursprüngliche Anschauung des Christentums . . . ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut.“ „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christentum und seine ganze Form bestimmt.“ Jenes Verderben ist in der zweiten Rede als gedankenlose Gewöhnung, als toter Gehorsam, als Trägheit usf. (R. 103), als Härte des irdischen Stoffes (R. 95), jene Vermittlung aber und Erlösung sind in gleicher Weise als Werk göttlicher Liebe bezeichnet (R. 104).

Wir folgen der weiteren Charakterisierung der christlichen

das Verhalten der Menschen, „das abgesonderte Streben des Einzelnen“ entgegen, so wird dem Zuschauer das harte Schicksal zum erhabenen Weltgeist, der königlich über allem waltet, wird die rohe Gewalt zur hehren Nemesis, die allen lärmenden Widerstand niederwirft, das Uebermütige züchtigt und straft, mit eiserner Hand die Unbeugsamen trifft. Aber auch das ist nicht das Letzte. Nicht ist ja die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen da, es stehen die strafenden Mächte im Dienste einer höheren Gewalt, und nur so kann das Ganze als tatsächliche Einheit angeschaut werden. Jetzt „endlich“ erschliesst sich die Geschichte in ihrem wahren Wesen. Die Religion erkennt als „den eigentlichen Charakter aller Veränderungen und aller Fortschritte der Menschheit“ den siegreichen Kampf alles dessen, was Leben heisst, mit dem Toten, einen Kampf, den die Gottheit selber leitet, an dem sie den lebhaftesten Anteil nimmt. Es ist ein Kampf gegen das Rohe, Barbarische, Unförmliche, gegen die träge Masse, ein Kampf um die wahre, von innen ausgehende, also organisch erwachsende Bildung, um die Herrschaft des Geistes. Das ist das Handeln des Universums, das in allem Geschehen zum Ausdruck kommt, das majestätisch das Ganze durchwaltet, es seinem Ziele entgegenführt. „Blinder Instinkt, gedankenlose Gewöhnung, toter Gehorsam, alles Träge und Passive, alle diese traurigen Symptome der Asphyxie der Freiheit und Menschheit sollen vernichtet werden. Dahin deutet das Geschäft des Augenblicks und der Jahrhunderte, das ist das grosse immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe“ (R. 104). Doch liegt in diesen Worten, überhaupt im ganzen Abschnitt noch mehr, als bis jetzt gesagt worden ist. Wer in den Monologen zu Hause ist, der weiss, welche persönliche Bedeutung und innere Tiefe bei Schleiermacher Ausdrücke wie „Freiheit“, „Menschheit“, „Liebe“ oder auch „Strafe“ haben. In der Tat: wo hat es Sinn, von Strafe oder von Vergeltung (R. 106) zu reden, wenn sie nicht auf solche gerichtet ist, die sich zur Freiheit durchringen sollen, aber gegen diese ihre Bestimmung sich auflehnen? Wo hat es Sinn von Liebe zu reden, wenn sie nicht auf werdende Individualitäten gerichtet ist, wenn sie nicht das Bestreben zeigt, das Geschlecht aus rohen sinnlichen Zuständen emporzuführen zu einer Gemeinschaft freier Wesen, von denen jedes in sich die Menschheit zu besonderer Gestalt ausgebildet hat? Nun begreifen wir es, wenn Schleiermacher sagt, alles solle „eigenes zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein“ (R. 103), jeder solle ohne Unterschied gerade dasselbe sein wie wir: „eine eigne Darstellung der Menschheit“ (R. 109). Das ist das Charakteristische dieser Liebe: ein Aufnehmenwollen in ihre Gemeinschaft. Und das ist das Ziel dieser Liebe: jeder ein Träger individuell gestalteten geistigen Lebens und alle umschliessend das Reich der Geister. [1]) Hier ist das „heilige

[1]) Aehnlich Briefe II, 89: „Die Liebe ist ja die anziehende Kraft der Geister, ihr grosses, ewiges Naturgesetz.“

Gebiet", „wo allein Sicherheit ist gegen Tod und Zerstörung" (R. 111).

Ist, was wir bisher dargelegt haben, richtig, so wird die entgegengesetzte Aussage Bleeks von selbst hinfällig. Er behauptet nämlich wie von den Monologen, so nun auch von den Reden, hier sei die Menschengeschichte in einen Naturprozess umgewandelt (z B. S. 88), dabei steure Schleiermacher auf die Entwicklungstheorie los (S. 89), ja seine Darstellung laufe wirklich schon darauf hinaus, bekomme so „einen offenbar materialistischen Anstrich", und das Ziel, nämlich das „unbewusste" Ziel des Ganzen sei die Durchgeistung der Natur (S. 120). Das πρῶτον ψεῦδος dieser Aufstellung ist offenkundig eine eigentümliche Verwechslung von Symbol und Sache. Unter der Hand wird nämlich dem Ausleger, was als bildliche Verdeutlichung gemeint ist, zur realen Begebenheit, die nun gleichsam die Vorstufe zu dem eigentlichen Geschehen bilden muss. Um die eigenartige, aus schon erstorbenen Kulturen neues Leben saugende, ja diese selbst zu neuem Leben und neuer Wirkung rufende Entwicklung der Menschheit etwas zu veranschaulichen, erinnert Schleiermacher an die Vorgänge im Pflanzenreich, wo auch untergegangene Gattungen neue hervorbringen und ernähren; Bleek aber konstruiert aus diesem Vergleich, aus dieser Analogie die Stufenreihe eines umfassenderen Prozesses und sieht daraufhin schon die Evolutionstheorie im Anzug.[1]) Und dieser Mangel an Vorsicht ist bei ihm um so auffallender, als er selbst einmal im Anschluss an Bender erklärt, solche Redensarten seien mehr als physisch bestimmte Umschreibungen aufzunehmen (S. 105). Es ist also klar, dass Schleiermacher das geschichtliche Leben in keiner Weise als geradlinige Fortsetzung eines vor- und untermenschlichen Prozesses hinstellt. Ebensowenig aber naturalisiert oder materialisiert er es dadurch, dass er einen Vorgang aus dem Naturgebiet zum Vergleiche heranzieht. Er bringt damit im Gegenteil eine tiefe, zu seiner Zeit noch nicht so selbstverständliche Wahrheit zum Ausdruck.[2]) Geschichte, das liegt in jenen Worten, ist etwas anderes als ein roher Mechanismus ohne Seele, ohne Innerlichkeit; sie ist aber auch keine sprunghafte Veränderung ohne Anknüpfung und Zusammenhang, so dass hie und da einmal, dazu völlig unvermittelt und unvorbereitet, Neues vom Himmel fiele. Vielmehr hat sie mit dem organischen Leben das gemein, dass sie ein Werden von innen her bedeutet, also in der Tat eine Entwicklung, die Verwirklichung

---

[1]) Hierzu kommt noch die Beobachtung, dass Bleek durch das gleiche Verfahren zur Auffassung des Versöhnungswerkes Christi als einer naturhaften Wirkung (neben einer ästhetischen) gelangt (S. 90 f).

[2]) Ob Schleiermacher hierin von Herder abhängig ist? Denn Herder hat diesen Gedanken ja schon vorher zu fruchtbarer Anwendung gebracht. Die Beziehungen Schleiermachers zu Herder liegen noch sehr im Dunkeln; es ist darum mit Freuden zu begrüssen, dass Horst Stephan eine Untersuchung darüber angekündigt hat.

wird die Weiterentwicklung des Ganzen wahrhaft gefördert, wird die Kette der Mittel zur Herbeiführung des generellen Zweckes, als eine Kette partikularer Selbstzwecke tiefsinnig verstanden. Dazu finden nun auch die hervorragenden Verkörperer geistigen Lebens, die Fackelträger in der Geschichte, Personen sowohl wie ganze Völker, Würdigung und Anerkennung. Das drängt sich ja jedem auf, dass die „ausgezeichneten“ (R. 100) Persönlichkeiten in der Bewegung der Menschheit eine wichtige Rolle spielen, dass manche besonders begnadete Geister durch Werk und Tat ihr Zeitalter zu einer neuen Stufe des Lebens und Bewusstseins geführt haben. So schätzt es Schleiermacher für das grösste Unglück, dass in der ihn umgebenden religiösen Krise die Heroen fehlen, dass keine machtvolle Konzentration der allgemeinen Zersplitterung der religiösen Kräfte die Wage halte (R. 162). Und nicht anders verhält es sich mit den Völkern und Generationen: Da erscheinen „ehrwürdig und geistvoll einige, und kräftig wirkend ins Unendliche fort ohne Ansehen des Raumes und der Zeit“, während andere, unbedeutend und gering, nur weniges zum geistigen Leben der Gesamtheit beizusteuern vermögen. Die religiöse Betrachtung nun, die so gern und nachdrücklich betont, dass auch das Kleine nicht wertlos, nicht gleichgültig sei für die Entwicklung des Ganzen, sie weiss zugleich mit weitem Blick alles Grosse in seiner inneren Notwendigkeit und in seinem unverlierbarem Recht zu begreifen, sie weiss die grossen Männer als Gesandte der göttlichen Vorsehung (R. 292), die grossen Völker als Durchbruchsstätten ewiger Kräfte aufzufassen. So ist es ein Grundgedanke des Christentums, dass gewisse glänzende und göttliche Punkte der ursprüngliche Sitz jeder Verbesserung alles Verderbnisses und jeder näheren Vereinigung des Endlichen mit der Gottheit seien (R. 309); so hofft Schleiermacher selber, dass neben dem allgemeinen Wirken der Gebildeten „die erhabenen Ideen einiger ausserordentlicher Geister“ im Gange der Menschheit von dem planvoll waltenden Universum zur Förderung einer neuen und wahren Religiosität „benutzt“ werden würden (R. 162). Und in der Tat: haben nicht gerade die Besten, als sie einer ganzen Zeit entgegentraten, von höheren Gewalten sich getrieben gewusst und im Erweis höherer Kraft und Hülfe ihr Werk vollbracht? Ist nicht durch die Völker ein Rauschen der Ewigkeit gegangen, wenn sie, gegen eine feindliche Welt ihre heiligsten Güter zu schirmen, sich mutig erhoben? So greift der Gedrückte, wenn er nirgends Recht kann finden,

> Hinauf getrosten Mutes in den Himmel,
> Und holt herunter seine ew'gen Rechte,
> Die droben hangen unveräusserlich,
> Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst.

Und haben uns nicht gerade die unter den Grossen, einzelne Persönlichkeiten sowohl wie ganze Völker, Bleibendes und Unver-

gängliches geschenkt, die am ernstesten sich versenkten in die Geheimnisse der Wirklichkeit, am weitesten hinabstiegen in die Tiefen des Geistes, am innigsten in Berührung kamen mit den Kräften des All? —

Wir wären nunmehr zu Ende, erhöbe sich nicht aus den Reden selbst ein Widerspruch, der unsere Ausführungen zu gefährden scheint. Was wir bisher als wesentliche Ansicht Schleiermachers festgestellt haben, ruht auf der Voraussetzung, dass im Grunde „allein“ in der Menschheit „das Universum eigentlich angeschaut werden könne“ (R. 307), dass die Geschichte also ein „unmittelbar“ vom Universum gebildetes Kunstwerk sei (R. 173). Aber damit verträgt sich nun doch nicht der andere Satz, dass die Menschheit bloss „eine einzelne vergängliche Form“ des Universums (R. 125), eine vorübergehende Erscheinung sei, weil sie dadurch ja jedes bleibenden Charakters beraubt wird. Nachdem Schleiermacher in der zweiten Rede seine Geschichtsanschauung entworfen hat, wendet er sich mit einem gewissen vornehmen Ton an seine Hörer, Schüler Kants und Fichtes: er hätte sie bis an die letzte Grenze ihres Gesichtskreises geführt, hier sei das Ende der Religion für alle die, denen Menschheit und Universum gleichviel gelte. Unmöglich aber sei die Menschheit selbst das Universum. „Vielmehr verhält sie sich zu ihm, wie die einzelnen Menschen sich zu ihr verhalten, sie ist nur eine einzelne Form desselben, Darstellung einer einzigen Modifikation seiner Elemente, es muss andere solche Formen geben, . . . denen sie also entgegengesetzt wird“ (R. 104). Schleiermacher postuliert über dem menschlichen Geschlecht andere Lebensgebiete, in denen das Unendliche deutlicher zum Ausdruck kommt, offenkundiger daliegt. Aber indem ihn seine bewegliche Phantasie kühn über die gegebene enge Wirklichkeit hinausführt, wird er dazu verleitet, diese selbst zu verachten und zu entwerten. So hören wir nun, die Menschheit sei vom Universum durch eine tiefe Kluft getrennt, „und es müsste noch ein höherer Charakter gefunden werden im Menschen als seine Menschheit, um ihn und seine Erscheinung *unmittelbar* aufs Universum zu beziehen“ (R 105).[1]) So kann natürlich auch in der Geschichte sich kein ewiger Kern und Gehalt herausarbeiten, sie wird vielmehr zur planlosen Hin- und Herbewegung, höchstens zu einer interessanten Spielerei. Erwägt man die weiteren Aeusserungen Schleiermachers, so muss sich die Vermutung befestigen, dass hier jene mystische Strömung durchbricht, die wir früher kurz charakterisiert haben. Wenn es heisst (R. 105), alle Religion sehne sich nach einer Ahnung von Zuständen und Vorgängen *ausser und über*, d. h. jenseits der Menschheit, so kann hier freilich der gewöhnliche Sterbliche nicht mehr mitmachen. Und wenn Schleiermacher weiter erklärt, es mit dieser Andeutung auf etwas, was seinen Hörern —

[1]) Jenes „müsste“ ist nur als Irrealis zu verstehen, so dass hier tatsächlich dem Menschen dieser höhere Charakter abgestritten wird.

Kantianern! — „so unendlich fern liege“, genug sein zu lassen, wenn er alles, was er darüber noch sagen könnte, als eine für sie unverständliche Rede bezeichnet, so kann dem feineren Ohr darin auch nicht ein gewisses Sichüberlegenfühlen, ein gewisser Anflug von Hochmut entgehen, wie er den Mystikern aller Zeiten nicht fremd ist und auch in der romantischen Strömung Nahrung genug fand. Darum redet er nun auch von der Geistesreligion, die er zuvor so liebevoll entworfen, wie von einer untergeordneten Stufe, die für die Verächter gerade gut genug sei. Jenes völlige Losreissen des Menschen vom Universum, jenes daraus folgende Entwerten der Geschichte ist somit auf Rechnung der sich plötzlich wieder in unserem Romantiker geltend machenden Mystik zu setzen. Das gibt wohl eine Dissonanz: nur verhallt sie bald in dem machtvollen Rauschen seiner prophetischen Rede.

Aber allerdings, diese Dissonanz ist unbequem, besonders für solche, die das Werk für viel einheitlicher halten, als es in Wahrheit ist. Sollte man denn die betreffende Stelle (R. 105) nicht anders auslegen können? Von hier aus begreifen wir wohl das Unternehmen O. Ritschls, wenn wir es auch als gescheitert ansehen müssen. Er verwandelt nämlich das „Entweder — oder“, das wir festgestellt haben, in ein „Sowohl — als auch“:[1]) damit deute Schleiermacher an, dass er vorläufig noch etwas weise verschweige, weil die Hörer es bis jetzt nicht verstünden, dass der vorausgehenden Darstellung — statt dass ihr der Boden unter den Füssen entzogen werde — nur der Abschluss, die Krönung fehle. Der Redner denke damit an einen den Verächtern unverständlichen höheren Charakter im Menschen, d. h. an die „göttliche Natur“, die in späterem Zusammenhang Christus und die Christen zugesprochen erhielten. Gehen wir kurz auf diese Ausführung ein. „Indem er (Schl.) diese Betrachtung (d. h. der Geschichte) dann durchführt, ist sein letztes Wort der Hinweis auf das immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe. Hier bleibt er stehen. Was er mit dem letzten gemeint hat, sagt er nicht mehr“ (S. 65). Nun löst O. Ritschl ganz offenkundig den in Frage kommenden Satz von dem Abschnitt, den er schliesst, dessen Ergebnis er zusammenfasst, ohne Recht los und stempelt ihn zu einer rätselhaften Andeutung verschwiegener Gedanken. Wenn die eigentliche Tätigkeit der ewigen Liebe über alles Bisherige noch hinausgeht, dann freilich kann die Schaffung einer göttlichen Natur im Menschen keiner Schwierigkeit mehr begegnen. Es zweifelt aber ausser O. Ritschl kein Mensch daran, dass jene Worte zur voraufgehenden Schilderung gehören, an einer anderen Stelle nicht einmal er selbst (S. 58), so dass er gegen die eigene Aussage als unverdächtigster Zeuge gelten kann. Auch seine weitere Beweisführung ist nicht stichhaltiger. Schleiermacher

---

[1]) Das „müsste“ (R. 105), das in Wahrheit Irrealis ist, fasst O. Ritschl darum als Potentialis auf.

strebt in seiner mystischen Anwandlung nach mehr „Formen" (R. 105), mehr „Gattungen" (R. 126) „jenseits und über der Menschheit" (R. 131), die zu dem Universum in näherer Beziehung stehen, aber ihm doch untergeordnet sein sollen. Wohl begreiflich, wenn er einmal der Klage Raum gibt, „dass es damit nicht recht gelingen will auf dieser Welt!" (R. 131). Seiner Behauptung zuliebe muss nun O. Ritschl jene Gattungen überhaupt ignorieren und das „jenseits und über" in ein „innerhalb" der Menschheit verwandeln. Dann kann er allerdings meinen, durch Feststellung einer göttlichen Natur in Christus Schleiermachers Ansicht getroffen zu haben. Unrichtig ist auch die andere Voraussetzung, dass das Christentum nach den Reden eine innigere Beziehung zum Universum eröffne als die Geistesreligion. Vielmehr ist schon dieser der höhere Charakter des Menschen kund geworden, wenn auch die alle gegebene Wirklichkeit überfliegende Mystik das nicht anerkennen will. Zu seiner Meinung, dass in der fünften Rede ein Neues und Höheres aufgezeigt werde, kommt aber O. Ritschl nur darum, weil er sich von dem Wechsel der Ausdrücke irreführen lässt. Nichts anderes als die kirchliche Sprache, deren sich Schleiermacher, wie schon einmal beiläufig erwähnt, hier mit Nachdruck bedient, verschuldet diesen täuschenden Schein. [1]) Der Philosophenmantel ist abgelegt, der Theologentalar ist an seine Stelle getreten. Doch nur die Worte werden anders, nicht der Inhalt, nur das Gewand, nicht der Mann. Schleiermacher stellt dem „Menschlichen" das „Göttliche" als etwas Höheres gegenüber (R 300): aber das kann er nur so, dass er den ersteren Ausdruck der gerade von ihm dem Begriffe der Menschheit beigelegten Vorzüge entäussert. Was nun „menschlich" heisst, ist in der Darstellung der Geistesreligion als untermenschlich aufgefasst, was nun als „göttlich" erscheint, ist dort in der zweiten Rede gerade als echt menschlich hingestellt. Jetzt entdeckt er „göttliche Natur", ebenso wie er bei anderer Gelegenheit in sich „die Menschheit" findet (M. 35). Sonst erscheinen „Göttlichkeit" und „Menschlichkeit" als synonyme Ausdrücke (R. 168 und W. Phil. I, 483), und es wird von dem „Vortrefflichen und Göttlichen" geredet, das „unserer Natur" von Haus aus zugeteilt ist (R. 236 f): jetzt wird eine tiefe Kluft zwischen dem Menschlichen und Göttlichen statuiert, das Menschliche wird mit dem Endlichen schlechthin gleichgestellt. [2])

---

[1]) Der Aufbau des Werkes verlangte, dass mit der fünften Rede eine Steigerung eintrete. Als darum der Anfang im Vergleich zur Haltung der zweiten Rede ziemlich trocken ausfiel, erkannte Schleiermacher sofort die Notwendigkeit, „es besser zu machen" und ihn neu zu entwerfen (Br. III, 111 f). Beim Fortgang der Arbeit konnte er dann berichten, dass der „Dithyramb auf Christum" Aussicht habe, gut zu werden. Da leistete natürlich die kirchliche Sprache die besten Dienste.

[2]) Das hindert nun freilich nicht, dass Schleiermachers echte Meinung in seinen Aeusserungen über die Göttlichkeit Christi doch wieder durchdringt. Diese schrumpft nämlich bei näherem Hinsehen zur „Ursprünglichkeit seiner Ansicht" (R. 302) zusammen, so dass man sich vergebens fragt, wo nun die

Nur wenn man diesen Wandel der Bezeichnungen nicht beachtet, kann man demnach meinen, die fünfte Rede führe als neue höhere Stufe der Darstellungen des Universums über der menschlichen Natur die „göttliche“ ein, und kann man meinen, schon die zweite Rede deute, über sich selbst hinausweisend, darauf im voraus hin. Jenes Entweder — oder, jene Dissonanz bleibt also doch bestehen und vermag nur nochmals jedem den Eindruck zu vermehren, dass Schleiermacher in seinen Reden widerstrebende Elemente kühn vereinigt hat und dass so dieses Werk ein getreuer Spiegel seines allen Zeitbewegungen offenen Sinnes, ein Niederschlag der sich in seinem Innern kreuzenden und befehdenden Gedankenmassen ist. Und gerade indem wir die verschiedenen Strömungen gegeneinander abgegrenzt haben, ist es uns möglich geworden, das Fremde von dem Eigenen zu scheiden, das Originale aus der Umhüllung herauszulösen, das wahrhaft Bedeutende in den Reden wie in den Monologen als seine ganz persönliche Leistung zu erkennen. Das Bleibende dieser beiden Schriften verdankt er nicht Spinoza, nicht Kant, nicht Fichte, nicht Schlegel, er verdankt es seinem eminent sittlichen und religiösen Charakter, einer ihm ursprünglich verliehenen Gabe.

Wie man sieht, sind es nur allgemeine Prinzipien, die bei Schleiermacher zur Aussprache gelangen. In der Tat zeigt er sich nirgends bemüht, die Anwendbarkeit seiner Grundsätze auf die geschichtliche Bewegung im einzelnen darzutun und deren Epochen in ihrer Bedeutung für das Ganze genauer zu charakterisieren. Er wäre, das gibt er selber ruhig zu, in jener Zeit hierzu gar nicht ausgerüstet gewesen: „Fremd sind mir noch viele Gestalten der Menschheit; Zeitalter und Völker gibt's, die ich nur erst wie jeder andere kenne, in deren Denkart und Wesen sich nicht auf eigne Weise die Phantasie versetzt, die keinen bestimmten Platz einnehmen in meiner Anschauung von den Entwicklungen des Geschlechts“ (M. 111). Doch findet sich in seinen damaligen Schriften ein Blatt, das über die geistigen Bewegungen in der europäischen Kulturwelt feine Andeutungen enthält. Wir denken an eine Stelle im sechsten Lucindenbriefe, die auf die den grossen Unterschied in den bisherigen Auffassungen von der Liebe bedingenden Gründe eingeht und dabei den Wechsel und Wandel des geistigen Lebens selbst beleuchtet, die Zukunftsaufgaben unseres Geschlechts deutlich bezeichnet (W. Phil. I, 481 f). Der fingierte Widerpart hat zwischen dem Bewusstsein der Zeitgenossen und dem der „Alten“ eine grosse

göttliche Natur bleibe. Schon darum also behauptet O. Ritschl (S. 101 f) mit Unrecht, dass nach den Reden die Gottheit Christi etwas über die ganze Menschheit Hinausliegendes darstelle, dass also damit „ein Mensch im andern Sinne als alle anderen unmittelbar auf das Unendliche bezogen“ werde. Vielmehr ist Lipsius beizustimmen, wenn er urteilt, auch die Gottheit Christi werde in der fünften Rede so verstanden, dass sie für seine Person nichts Spezifisches mehr bedeute (S. 286). Ebenso fasst Bleek sein Ergebnis dahin zusammen, dass Christus von Schleiermacher im Grunde keine andere Gottheit zugesprochen erhalte, als sie jedem wahrhaft religiösen Menschen zukomme (S. 139).

Kluft statuiert: einst sei die blühende sinnliche Liebe als etwas Göttliches erschienen, jetzt aber bereite sie, wo sie unverhüllt auftrete, Aergernis und Anstoss. Schleiermacher seinerseits will nun zeigen, dass auch diese letztere Beurteilung nicht den endgültigen Standort bilden könne, dass vielmehr eine zugleich These und Antithese überwindende Synthese als das uns gesteckte Ziel anzusehen sei. Darum sucht er jede der zwei bisherigen Perioden in ihrem Einheitspunkt zu fassen und so um so deutlicher in ihrer über sich selbst hinausweisenden Einseitigkeit zu erkennen zu geben. Zugleich ist klar und wird auch trotz einer entgegenstehenden tendenziösen Bemerkung (die alten Götter „ebenso wahr" als die neuen) bestimmt und fest ausgedrückt, dass die spätere Periode im Vergleich zur vorangehenden ein viel höheres Stadium der Entwicklung darstelle. „Dürftigkeit und Unwürdigkeit" machen das Einseitige der früheren Zeit aus. In ihrem Kultus der sinnlichen Liebe zeigte sich gleich die Unvollkommenheit der deshalb von vornherein dem Untergang geweihten alten Religion und Bildung; diese ungebrochene Harmonie mit der Natur war nur dadurch möglich, dass der Mensch sich selbst als ein Naturwesen vorkam, dass Mensch und Natur in ungestörter Ruhe ein gemeinsames Leben führten. Und dies fand in der antiken Philosophie, bei den griechischen Denkern bleibenden Ausdruck; dass in ihren Systemen die Phantasie der Natur menschliche Züge lieh, hatte schon im Jahre 1792 der Schlobittener Hauslehrer in den Freiheitsgesprächen angemerkt (bei Dilthey, Anhg S. 40). — Die zweite Periode ist nach unserm Romantiker der genaue Gegenpol dazu. Ihren Ausgangspunkt und ihre treibende Kraft erblickt er offenbar im Christentum, wenn er den „intellektuellen mystischen Bestandteil der Liebe" als das höchste Produkt der „modernen Kultur" bezeichnet. Hier ist der Bruch mit der Natur erfolgt, es sieht sich der Mensch ihr völlig entgegengesetzt, alles Natürliche wird als ungeistig verworfen und abgewiesen. Dem Kundigen entgeht nicht, dass dieses Christentum unter dem Gesichtspunkt der strengsten paulinischen Weltfremdheit aufgefasst ist. Und so hat nach Schleiermacher im Grunde doch nur eine neue Einseitigkeit die alte abgelöst, eine Einseitigkeit, die auf die Dauer ebenfalls verhängnisvoll werden muss. Es kann ja nicht ausbleiben, dass unser Wesen bei jenem völligen, schroffen, endgültigen Auseinanderreissen von natürlichem und geistigem Wollen in peinliche Widersprüche gerät, dass zuletzt ein Riss und Zwiespalt und damit Unwahrhaftigkeit durch unser Leben geht. In solchem Dualismus dürfen wir darum nicht stecken bleiben, „sonst müssten wir verderben auf eine andere Art." — Schon hat auch eine zur übergeordneten Synthese hinstrebende Bewegung begonnen, und alle, die dem ihr Nachdenken und ihre Arbeit widmen, können darum als die Anfänger und Angehörigen der kommenden Aera betrachtet werden. „Ueberall gehen wir darauf aus, die Ideen, welche aus der neuen Entwicklung der Menschheit hervorgegangen sind, mit

demjenigen zu verbinden, was das Werk der früheren war; dies ist die Fortschreitung, die uns aufgegeben ist und durch die allein wir überall zu etwas Vollendetem kommen.“ Die „wahre himmlische Venus“ führe weiter das Regiment, aber sie geselle um sich als ihren Hofstaat die durch sie geadelten und mit heiliger Anmut ausgestatteten Kräfte der Sinnlichkeit. Ein positives Verhältnis zur Natur soll wiederhergestellt werden, aber allerdings — der Ausdruck lässt an Sicherheit und Klarheit nichts zu wünschen übrig — „in einem weit höheren Sinn als ehedem“. Der von der Natur losgerissene Mensch soll nicht so mit dieser eins werden, dass er in ihr aufgeht und zerfliesst, sondern so, dass er sie auf eine überragende Stufe emporhebt und sie sich fruchtbar macht, „wie es der neuen schöneren Zeit würdig ist.“ Die naturhafte Vereinigung sei nicht mehr ein abgesondertes Werk, habe keinen eigenen Wert, aber sie sei die Grundlage einer Verschmelzung der beiden zu einem „mystischen“, wahrhaft geistigen Ganzen. Und, fügt der Verfasser hinzu, „wer die Mysterien dieser Religion nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu sein“. [1])

Das sind die wenigen Andeutungen über die tatsächliche geistige Entwicklung unseres Geschlechts, wertvolle Gedanken, die es uns bedauern lassen, dass sie von Schleiermacher nirgends ausführlicher behandelt worden sind. Harmonisch klingen sie zusammen mit seinen in den Reden und den Monologen niedergelegten Ueberzeugungen, nur der Standpunkt der Betrachtung ist ein anderer [2]),

---

[1]) Dabei wundert man sich nur, dass gleich dahinter als der Priester und Liturg dieser neuen Religion der Verfasser der Lucinde erscheint. Schleiermacher hat offenbar das Produkt des Freundes idealisiert; aber auch so ist es ihm nicht entgangen, dass seine eigenen Darlegungen nur das Thema, nicht aber dessen Durchführung in jenem Machwerke betreffen. Der Anzeige der vertrauten Briefe an Brinkmann fügte er folgende erläuternde Notiz bei: „Sie sind eigentlich mehr etwas über die Liebe, als etwas über die Lucinde“ (Br. IV, 74). Ebensowenig darf übersehen werden, was F. Schlegel im gleichen Sommer 1800 von Jena aus an ihn schrieb: „Du hast noch manches, sagst du, über die Lucinde auf dem Herzen aus anderem Standpunkt als aus dem, der in den Briefen mit so vielem Rechte der einzige ist“ (III, 201). Weiter müsste man, um die Entstehung der Lucindenbriefe begreifen zu können, die schon seit dem Herbst 1798 sich immer mehr verwickelnden und schwieriger gestaltenden Beziehungen Schleiermachers und F. Schlegels zueinander ins Auge fassen (cf. Br. III, 117 f, I, 227 f), Beziehungen, die es verständlich machen, dass der erstere in seinem hochherzigen und edlen Sinn dem misstrauischen, gereizten, durch sich selbst unglücklichen, überall anstossendem Romantiker erst recht einen Beweis freundschaftlicher Gesinnung zu geben suchte. Wenn die vertrauten Briefe über die Lucinde einen Missgriff bedeuten, so beruht das doch mehr auf einer ästhetischen als ethischen Verirrung.

Man fragt sich, warum R. Falckenberg in seinem trefflichen Lehrbuch die Anonymität bloss bei den Lucindenbriefen anmerkt, ja besonders betont, sintemal sich Reden und Monologen und Lucindenbriefe, alle drei, hierin in der gleichen Verdammnis befinden.

[2]) Man könnte sagen, was in den Lucindenbriefen χάτωθεν, von unten her, angesehen werde, das werde in den beiden anderen Werken ἄνωθεν, von oben her, erblickt.

der metaphysische Hintergrund vor allem ist jedesmal der gleiche. Auch hier steht über einer immanenten Dualität eine höchste Einheit, auch hier werden nicht Naturleben und Geistleben, Natur und Geist, als gleichwertig nebeneinandergestellt, so dass der letzte Abschluss in einer solchen Identität der beiden Wirklichkeitsreihen bestünde, wie sie bald darauf von Schelling vertreten worden ist; es wird vielmehr das Naturleben von den geistigen Energieen über sich selbst hinausgehoben, umgewandelt, dienstbar gemacht[1]: es pflanzt allen Einwendungen zum Trotz der ethische Idealismus auch hier in den Lucindenbriefen seine Fahne auf.

Und so werden wir durch die Aussichten, die Schleiermacher an dieser Stelle für die Zukunft eröffnet, wieder zurückgewiesen zu dem, was für ihn in allem die Hauptsache bildet. Im Vordergrunde seines Denkens steht deutlich jene höchste Frage — eine Menschheitsfrage, eine Lebensfrage für jeden —, die Frage nach dem Sinn und Ziel der Geschichte überhaupt. Sittlichkeit aber und vor allem Religion, das haben wir als seine Antwort erkannt, sittliche und religiöse Anschauung allein können den Menschen hineinführen in die Tiefe der Sache. Denn Sittlichkeit und Religion sind es, die ihn über die Fülle des Geschehens zur alles überragenden Warte emporheben, die ihn in lebendige Berührung mit den letzten Quellen, mit den schaffenden Mächten der geschichtlichen Wirklichkeit bringen. Sittlichkeit und Religion sind es, die im Gegensatz zu einem positivistischen Sich-Beschränken auf die Betrachtung des Ganzen von aussen her ein Nachschaffen vom Mittelpunkt aus, ein Aufdecken von Weltbeziehungen und inneren Notwendigkeiten ermöglichen, die unbeschadet aller Schwankungen und Abweichungen die Gewissheit vom Hinansteigen der Menschheit dem Ziele zu verleihen. Zum Erweis des Rechts oder Unrechts dieser Antwort wird es nicht genügen, Gründe oder Gegengründe auf die Wagschalen zu werfen. Hier entscheiden letzten Endes nicht Gründe, hier entscheiden Lebensbewegungen, entscheiden die grossen Erfahrungen der Menschheit. Und gerade heute wird eine Zustimmung zu Schleiermachers Grundüberzeugung Verständnis finden, heute, wo die sittlichen und besonders die religiösen Energieen allerwärts vordringen und die Geister ergreifen, wo grosse, vorurteilslose Männer voll bedeutsamen Tiefblicks für das Recht — was sagen wir Recht? —, für die Notwendigkeit der Religion innerhalb des Geisteslebens eintreten. Dann wird, wie von hier aus auch ein neues, mutiges Verständnis der Geschichte sich anbahnt, diese selbst auf dem Wege der Verinnerlichung der Menschheit, ihrer eigentlichen Aufgabe, voranrücken.

---

[1]) Von hier aus zu verstehen sind offenbar auch die in dem vorliegenden Abschnitt (W. Phil. I, S. 481 f) auftretenden Worte: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimnis." Ueber den Sinn dieses an sich der verschiedensten Deutungen fähigen Satzes entscheidet natürlich der Zusammenhang, und der ist durchsichtig genug.

Zugleich müssen wir aber auch die wissenschaftliche Durchführung, die diese Ansichten von seiten Schleiermachers gefunden haben, beachtenswert nennen. Dies wird am deutlichsten hervortreten, wenn wir zu kurzem Vergleich den Begründer der kritischen Philosophie heranziehen.

Kants Geschichtsbetrachtung hängt, wie nicht anders zu erwarten, aufs engste mit seinen erkenntnistheoretischen Aufstellungen zusammen und wird darum von den nämlichen Schwierigkeiten bedrückt wie diese. Wiederum erscheint die Wirklichkeit in zwei Hälften auseinandergerissen, von denen die eine jenseits der Erscheinungswelt schwebt und, um von ihrem überempirischen Charakter nichts einzubüssen, jedes tätige Eingreifen in den Geschichtsverlauf sorgsam meidet. Nur besteht insofern ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen beiden, als der Naturmechanismus von vornherein so eingerichtet ist, dass er dem Uebersinnlichen entgegenarbeitet, als sich die Vernunft augenscheinlich der einander befehdenden Triebe und der aus solchem Widerstreit entspringenden Not zu ihren Absichten bedient. „Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisierten Staaten sehen, dass sie sich doch im äusseren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist), mithin der Mechanismus der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicher Weise einander auch äusserlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen“ (zum ewigen Frieden, erster Zusatz). In den angeführten Worten ist zugleich mit völliger Schroffheit zum Ausdruck gebracht, dass es nicht die Vernunft ist, die von Anfang an als treibende Kraft tätig ist, die unaufhörlich von innen her wirkt, sondern dass alles von einem ihr fremden, wenn auch untergeordneten Mechanismus getrieben wird. Von einem Durchbrechen und Zur-Geltung-Kommen geistiger Art ist darum für dieses ganze Gebiet keine Rede, es darf alles von der Selbstregulierung der sich in Schach haltenden Naturtriebe verlangt und erwartet werden, wie auch z. B nach der Kritik der Urteilskraft (§ 83, 2 Aufl. S. 394) die weitere Wohlfahrt der Menschen gerade aus deren gegenseitigem Sich-Bekriegen hervorgehen soll. Obgleich nun Kant entschieden daran festhält, dass „die höchsten Zwecke die der Moralität“ seien (reine Vernunft 2. A. S. 844), dass der „letzte Zweck der Menschheit das Moralisch-Gute“ sei (Urteilskraft § 42, 2. Aufl. S. 165), ein „moralisches Ganze“ (Idee zu einer allgemeinen Geschichte,

Satz 4): so liegt ja dies gänzlich ausserhalb des Rahmens der geschichtlichen Leistung wie der Geschichtsbetrachtung, die sich zu jener Höhe gar nicht zu erheben vermag. Inhalt und Ziel der Geschichte kann darum nur die Verwirklichung dessen sein, was als empirisches Korrelat des Uebersinnlichen anzusehen ist. Dabei ist es nun verhängnisvoll, dass der vom protestantischen Pietismus und von der Aufklärung herkommende Mann dieses Uebersinnliche einseitig eng fasst, dass er es lediglich mit dem nicht minder einseitig verstandenen Moralischen zusammenfallen lässt [1]) Weil er so die Weite des sittlichen Lebens von der praktisch-sozialen Gesinnung und Tätigkeit völlig ausgefüllt sieht,[2]) erscheint auch als die ganze Aufgabe und als das ganze Ziel menschlicher Arbeit ein vollkommener rechtlicher Zustand, eine überall gültige weltbürgerliche Verfassung. Dann, wenn die äussere Freiheit allen gebracht ist, jedem innerhalb des Staates und jedem Staat innerhalb des ganzen Völkerbundes, wenn die „pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung" (Idee zu einer allgemeinen Geschichte . . . 4. Satz) allgemein geworden ist, dann hat die Natur das Ihre getan, den Boden bereitet, auf dem das Uebersinnliche in geheimnisvoller Weise sich durchsetzen kann, dann ist die Weltgeschichte zum Ende gelangt. „So muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein" (Idee zu einer allgemeinen Geschichte . . . 5. Satz). „Man kann die Geschichte der Menschengattung im grossen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äusserlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann" (Idee . . . . 8. Satz). „Philosophisch" heisst darum die Betrachtung der Weltgeschichte, wenn sie darauf ausgeht, diese auf die vollendete bürgerliche Vereinigung abzielenden Veranstaltungen aufzuzeigen. So meint Kant, künftige philosophisch geschulte Geschlechter würden die schwer erforschbaren ältesten Zeiten „nur aus dem Gesichtspunkt dessen, was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen" und betrachten (Idee . . . 9. Satz). Wie ausschliesslich er selbst diesen Massstab an alles, was sich je begeben, anzulegen geneigt ist, zeigt eine Stelle aus seinen Reflexionen (215, Nr. 681): „Selbst guter Monarchen, des Titus und Marc Aurels Geschichte ist bloss biographisch, weil sie den Staat nicht verbessert haben.

[1]) Im Ende aller Dinge heisst es, das Uebersinnliche sei „nur am Moralischen verständlich."

[2]) Diese Behauptung wird auch gegen Medicus (Kants Philosophie der Geschichte, Kantstudien 7. Bd. 1902, S. 12 ff) aufrecht erhalten werden müssen.

Cäsar ist ein schlecht denkender Fürst, nicht dass er die Macht an sich zog, sondern, dass er die, so er hatte, nicht selbst in die Hände eines vernünftig eingerichteten gemeinen Wesens gab". Weil die Aufklärung die bürgerliche Freiheit mehrt und sichert, ist er so gern bereit, sie ein grosses Gut zu nennen (Idee . . . 8 Satz.) Es ist klar, dass in der Konsequenz dieser Geschichtsbetrachtung alle Tätigkeit der Menschen, alle Geistesarbeit, nur so weit gewertet werden kann, als sie die rechtliche und politische Weiterentwicklung fördert. „Schöne Kunst und Wissenschaften, die . . . durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft wenngleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll" (Urteilskr. § 83, 2. A. S. 395). Für eine selbständige Wissenschaft, deren innerste Triebkraft und höchstes Ziel es ist, an dem Reich absoluter Wahrheit Anteil zu gewinnen, für eine selbständige Kunst, deren letztes Streben darauf ausgeht. der absoluten Schönheit auf der Erde eine Stätte zu bereiten, für wesentliche Seiten des Geisteslebens also ist in diesem Zusammenhang kein Raum.[1]) Und dies bei dem Manne, dessen unsterbliches Verdienst es bleibt, einem unendlich viel tieferen Erfassen der Begriffe „Wahrheit" und „Schönheit" Bahn gebrochen zu haben! Zugleich hängt es mit jener Geschichtsauffassung zusammen, dass die Aufmerksamkeit fast ausschliesslich dem Gesamtzustand der Gattung zugewandt wird, dass die Individualitäten stark zurückgesetzt, ja durch ihre Behandlung als blosser Rechtswesen ihres besten Wertes beraubt werden. Kant sagt selbst – und man sieht dabei, wie die quantitative Betrachtung jede qualitative zurückdrängt — mit klaren Worten, „dass kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche." Natürlich: ist doch der „eigentliche Zweck der Vorsehung" eben nichts anderes als eine „nach Begriffen des Menschenrechts geordnete Staatsverfassung" (Rec. von Herders Ideen, 2. Teil). Mit dem allem hat der, dem der Ruhm gebührt, die teleologische Geschichtsbetrachtung begründet zu haben, diese zugleich doch wieder diskreditiert. Dass führende Geister jener Zeit sich mit seiner Darstellung nicht befreunden konnten, ist darum wohl begreiflich. So schreibt z. B. W. v. Humboldt in seiner klassischen Schrift über die Aufgabe des Geschichtschreibers: „Die teleologische Geschichte erreicht auch darum niemals die lebendige Wahrheit der Weltschicksale, weil das Individuum seinen Gipfelpunkt immer innerhalb der Spanne seines flüchtigen Daseins finden muss, und sie daher den letzten Zweck der Ereignisse nicht eigentlich in das Lebendige setzen kann, sondern es in gewisser-

---

[1]) **Hiefür ist auf Simmel, Vorlesungen über Kant (S. 114 ff), zu verweisen.**

massen toten Einrichtungen und dem Begriff eines idealen Ganzen sucht".[1])

Nun können wir daran gehen, die in den Reden und Monologen niedergelegten Aufstellungen Schleiermachers von der Geschichte in ihrer historischen Stellung zu begreifen und in ihrer Bedeutung zu würdigen. Unzweifelhaft erscheint er trotz aller Abweichungen — es sei dies zunächst betont — beeinflusst von der kritischen Philosophie Es ist ihm eine ausgemachte Sache, dass die Geschichte nur teleologisch zu verstehen ist, ebenso, dass sie mit bloss naturartigen Vorgängen durchaus nicht zusammengeworfen werden darf. Diese Einsicht scheidet ihn deutlich von Herder[2]) und macht ihn zum Vertreter Kantischer Denkweise. Aber sogleich geht nun der Jünger über den Meister hinaus. Der Fortschritt, der in seinen Gedanken liegt, springt klar in die Augen; er hängt auch mit seiner neuen erkenntnistheoretischen Einsicht aufs engste zusammen. Dadurch, dass Schleiermacher jenes gänzliche Auseinanderreissen von Natur und Vernunft (entsprechend dem von Stoff und Form in der Erkenntnislehre) und die gänzliche Auslieferung der Geschichte an den Naturmechanismus grundsätzlich aufhebt, macht er erst die Bahn frei zu einem wirklich tiefen Erfassen geschichtlicher Entwicklung. Nun ist von Anfang an die Vernunft wirksam, ohne sie wäre die Arbeit an der Beherrschung der Natur vergebliches Mühen, jede Höherentwicklung des Geschlechts beruht darauf, dass sie immer reiner zur Entfaltung, immer kräftiger zum Durchbruch gelangt; Geschichte bedeutet ein Sich-Suchen, Sich-Herausarbeiten der Vernunft, als Ziel erscheint ein Zusichselbstkommen, Sichabschliessen geistigen Lebens im eigenen Reiche, ein Gewinnen unabhängiger, selbstherrlicher Innerlichkeit. So wird die Geschichte lebendig, wird ein sinnvolles Werden in ihr aufgezeigt, werden zugleich die Widerstände und die Erschütterungen in ihrer Schwere verstanden. So ist es nicht mehr ein fremdes Gesetz, in dessen Dienst unbewusst ein seelenloser Mechanismus steht: es ist das Gesetz des menschlichen Wesens selbst, das alles lebendig durchwaltet. So ist es nicht eine äusserlich-mechanische Notwendigkeit, der die Geschichte unterliegt: es

[1]) Der Historiker Johannes Müller, der ausser F. Schlegel etwa zu nennen ist, verwahrte sich 1796 gegen den Missbrauch, „welcher seit einigen Jahren mit der kritischen Philosophie getrieben wird und uns mit einem Rückfall in Scholastik und Barbarei bedroht." Man vergleiche darüber Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur seit Lessings Tod, 4. Aufl. 1858, Bd. I, S. 300 f.

[2]) Louis Goebel „Herder und Schleiermachers Reden über die Religion" (Gotha 1904) hebt zwar alle nur auffindbaren Berührungspunkte zwischen beiden hervor, unterlässt es aber völlig, die bedeutsamen Abweichungen und die Selbständigkeit Schleiermachers Herder gegenüber herauszustellen. Der grundsätzliche Unterschied zwischen beiden besteht in der zusammen mit der qualitativen Scheidung der Wirklichkeit vorgetragenen ethisch-idealistischen Auffassung Schleiermachers gegenüber der in letzter Linie doch naturalistischen Denkungsart Herders (siehe über diesen R. Rocholl, die Philosophie der Geschichte, Darstellung und Kritik, 1878, S. 83 f, besonders S. 87).

ist eine höhere, metaphysische, innere Notwendigkeit, die im Zusammenhang mit den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit steht. Hierin dringt Schleiermacher auf eine klare, eindeutige Entscheidung. Darum ist es wohl zu begreifen, dass es ihn befremdet, in Fichtes Buch von der Bestimmung des Menschen wenigstens den Anschein geweckt zu finden, als sei das menschliche Leben ein „zufälliges Werden", von aussen gewirkt „durch ein andres Bestimmendes", als mache der unendliche „Wille" nachträglich Pläne oder setze Zwecke, die im Grunde nichts mit Natur und Wesen des Menschen zu tun hätten (W. Phil. I, 528 f). Mit dieser tiefen Einsicht in die Art des geschichtlichen Verlaufes verbindet sich ein liebevolles, feinsinniges Verständnis sowohl für die Bedeutung der Bahnbrecher, Träger, Fortpflanzer des Geisteslebens, wie für die Vielgestaltigkeit und den Reichtum der vernunfterfüllten Wirklichkeit. Nicht als ein seelenloser, unpersönlicher Prozess erscheint so die Geschichte: auf Freiheit gestellt, wird sie durch freie Wesen und für freie Wesen durchgekämpft. Was Neues in ihr auftritt, ist eigenste Leistung bald grosser Männer, bald grosser Völker, ob sie nun ein ganzes Lebenssystem oder eine einzelne Anlage vorbildlich ausgestaltet späteren Zeiten überliefern. So kommen auch die von Kant und den Kantianern vernachlässigten Seiten des Geisteslebens zur Geltung. Schon F. Schlegel hat in einem an früherer Stelle mitgeteilten Athenäumsfragment gegen das Unternehmen geeifert, das Sittliche zum heteronomischen Prinzip des historischen Universums zu erheben. Schleiermacher, hierin wohl von seinem Freunde beeinflusst, tritt in den gleichen Kampf ein: „Fraget sie doch, warum sie mit der wunderbarsten Einseitigkeit dies alles nur auf dem Gebiete der Sittlichkeit finden? Die Religion weiss nichts von einer solchen parteiischen Vorliebe; die moralische Welt ist ihr auch nicht das Universum, und was nur für diese gälte, wäre ihr keine Anschauung des Universums. In allem, was zum menschlichen Tun gehört, . . . im kleinsten wie im grössten, weiss sie die Handlungen des Weltgeistes zu entdecken und zu verfolgen (R. 107).[1]) Das deutet schon der Wertbegriff „Menschheit" in so liebenswürdiger Weise an, dass ein ganzes geistiges Leben aufblühen soll, dass nicht die einen Funktionen in den

---

[1]) Daraus, dass diese Stelle gegen die Kantianer gerichtet ist („sie halten dies gar nicht für Religion . . . sondern für Moral"), erklärt sich auch die hier hervortretende Kantische Deutung des Sittlichen. Wo Schleiermacher von sich aus den Begriff des Moralischen bestimmt, befasst er darunter alles auf die Gründung und den Ausbau geistigen Lebens gerichtete Tun. Mit Recht betont dies Noth (S. 156): „Was zu individueller Gestaltung kommen soll, das ist die allgemeine Vernunft oder die Gesamtmenschheit. Fassen wir diese als die Gesamtheit der sittlichen Ideen, dann wird man sich mit dieser Darstellung wohl einverstanden erklären können. Vor allem tritt in dieser Begriffsbestimmung etwas mit hervor, was gleichfalls eine wichtige Wahrheit ist, dass nämlich in den Bereich des sittlichen Lebens das ganze geistige Leben einbezogen werden muss".

Dienst einer anderen zu stellen, dass sie vielmehr in ihrer eigenen selbständigen Würde zu lassen sind. Durchaus abweisen müssen wir darum die irreleitende Bemerkung Diltheys über die Monologen: „Schleiermachers befreiender Gedanke ist die Ausbildung des Gedankens von Kant: wir sind da, in uns einen guten und selbständigen Willen zu gestalten, denn an diesem allein ist im ganzen Zusammenhang der menschlichen Welt etwas gelegen. Daher ist der Endzweck all unserer Handlungen die stetige Herrschaft des sittlichen Beweggrundes" (S. 455, cf. S. Eck S. 76 f). Kants erhaben grosser Gedanke in Ehren: er war für die Besten seiner Zeit, er war auch für Schleiermacher der Stern, der ihnen deutlich den Weg durch die Irrpfade des Lebens zeigte. Aber an Schleiermachers Himmel sind frühe schon noch andere Sterne aufgestrahlt, die ihr Licht nicht von jenem empfangen haben, die um jenen ihre Bahnen wandeln und gemeinsam mit ihm die wahre Harmonie der Sphären begründen: in dem ganzen Inbegriff des Geisteslebens hat er erhabenstes Ziel und innerste Kraft der Geschichte erkannt.

Es wird einleuchten, wie sich das Ergebnis dieses Abschnitts auf dem des vorigen aufbaut oder, wie wir auch sagen könnten, Hand in Hand mit jenem geht. Schon dort erhob sich der Geist weit über die Natur, lehnte es ab, an diese dauernd gefesselt zu sein, beanspruchte, die wahre Wirklichkeit zu eröffnen. Und hier erscheint die Geschichte als eine zweckvolle Bewegung, in der sich langsam geistiges Leben aufringt, aus aller Zersplitterung, aus dem Gerichtetsein zur Aussenwelt sich wieder sammelt zum kraftvollen Ganzen, zur Herrschaft im eigenen Reich, wobei die Menschheit, von äusserlichem Frohndienst befreit, endlich sich selbst findet, wird, was sie ist. Es hat mit diesen Gedanken Schleiermacher, so wenig ausgeführt im einzelnen das Ganze sein, so sehr die nähere wissenschaftliche Begründung fehlen mag, wahrhaft Neues, Unverlierbares uns geschenkt, einer fruchtbaren Behandlung erkenntnistheoretischer und geschichtsphilosophischer Fragen die Wege gewiesen. Und sollen wir darum in dem Gewirr der heutigen Meinungen bei den Grossen der Vergangenheit Belehrung suchen — : so gewiss Kant uns Führer sein muss, so gewiss müssen wir, ausgerüstet durch ihn, uns ihm gegenüber selbständig machen, müssen wir dagegen protestieren, auf seinen „formalen, erfahrungsimmanenten Rationalismus" festgelegt zu werden, wo die logische Allgemeinheit sich für den obersten Gerichtshof erklärt — auch in Sachen der Religion, der Moral, der Geschichte, — wo das Urteil auf Trennung von Stoff und Form lautet, wo alles Individuelle zuletzt doch zerstört wird, und müssen uns daher neben ihm auch bei dem jungen Schleiermacher Impulse holen, ihm das feine Verständnis für alles Lebendige, für den vollen Wert der Individualität abgewinnen, an seiner Erkenntnis des geistigen Lebens als der in der Geschichte sich durchsetzenden wahren

Wirklichkeit festhalten, des geistigen Lebens, das keines fremden Stoffes bedürftig ist, auf den es gerichtet sein müsste, das ebensowenig die Trennung in Stoff und Form verträgt, wie Herzensblut die Zerlegung in seine Bestandteile; alle diese unendlich fruchtbaren Ideen müssen wir aufnehmen und wirksam sein lassen zu weiterem Schaffen.

Das also sind die geschichtsphilosophischen Ansichten unseres Romantikers. Bei ihrer Erörterung war es unser Anliegen, sie aus ihren eigentlichen Voraussetzungen heraus zu entwickeln und in dem geistigen Wesensgrunde ihres Urhebers möglichst fest zu verankern. So wurden wir dazu geführt, in seiner Gedankenwelt mannigfache Strömungen zu unterscheiden, weiter die seiner eigenen Brust entstammenden Bestrebungen und Aufstellungen sowohl, wie die auch nicht geringfügigen äusseren Einflüsse namhaft zu machen, zuletzt seine originalen Konzeptionen bestimmt und deutlich zu bezeichnen. Schleiermacher im Schleiermacher finden, wie F. Schlegel sagen würde, das war die Aufgabe, die gerade durch das vorliegende Thema unabwendbar gestellt war und deren Lösung hier versucht worden ist. Und jeder muss es sehen, dass dieses uns ausser der Behandlung der Probleme noch das andere, nicht minder Wertvolle leisten hiess: den Herzschlag des seltenen Mannes selber hören zu lassen und so vielleicht Liebe und Begeisterung für ihn in gleichgestimmten Seelen zu wecken.

Dass unsere Auffassung sich in einer Grundthese zu der der meisten Schleiermacherforscher im Gegensatze befindet, kann dem Kundigen nicht entgangen sein. In einem Anhang wollen wir daher auch ihnen noch Rede stehen und einen Blick in die vorhandene Literatur werfen.

Anhang.

Kritische Blicke in die Schleiermacherliteratur.

Voran stehe die geschätzteste unter allen Darstellungen, die Biographie Diltheys vom Jahre 1870, in der Tat ein grundlegendes, unentbehrliches Werk. Die Äusserungen des Berliner Gelehrten über den erkenntnistheoretischen Standpunkt des jungen Schleiermacher sind bis heute unangefochten geblieben. Dem werden wir uns aber deshalb nicht anschliessen können, weil bei ihm der „höhere Realismus", den unser Romantiker für sich in Anspruch nimmt, zu einem Realismus gewöhnlicher Art, die geistig zu verstehende „wirkliche Welt" von ihm physisch und psychisch verstanden wird. Mit völligem Übersehen der starken Unterschiede zwischen Reden und Monologen einerseits, der viel späteren Dialektik andrerseits, werden jene Schriften nach dieser erklärt und im Zusammenhang damit näher an Spinoza herangerückt, als uns dies berechtigt scheint. Das hat zur Folge, dass auch schon der junge Romantiker zum Vertreter der Identitätsphilosophie gestempelt wird, der Theorie, die auch den Geist auf die Stufe der Natur herabdrückt und jenseits beider — darum völlig unzugänglich und unbekannt — das Unendliche postuliert. „Schleiermacher erkennt rückhaltlos dem Endlichen, der räumlich-zeitlich-ursächlichen Ordnung, durch welche es determiniert erscheint, Realität zu". „Werden und Untergang", „Leiden und Veränderung aller endlichen Dinge" sind darum „sehr reale Vorgänge", nicht „blosser Sinnenschein" (S. 307, cf. S. 352). „Nur im transzendenten Grunde liegt für Schleiermacher die reale Identität der im endlichen Dasein vorhandenen Gegensätze von Geist und Natur. Diese Gegensätze sind ihm daher selbst real, aber in allem besonderen Dasein in verschiedenen Mischungsverhältnissen aufeinander bezogen" (S. 323 f). „Also Schleiermachers Weltansicht teilt mit der Spinozas die Stellung des Unendlichen jenseits des Gegensatzes des Gedankens und der Körperwelt. Sie verneint mit Spinoza damals wie später jede Zurückweisung des einen Gliedes dieses Gegensatzes auf das andere" (S. 324). Auf Grund unserer Darstellung müssen wir uns gegen diese Sätze Diltheys wenden. Seine Nachweise dafür aus den Reden und den Monologen sind ja

minimal. Es kann in jenem Sinn nur das bildliche Verhältnis von Leib und Seele, und auch dieses bloss scheinbar, beigebracht werden; es muss, soll die Behauptung nicht aller Beweisstellen entblösst sein, die Dialektik zu Hülfe kommen (cf. S. 339). Wenn Schleiermacher Natur und Geist für gleich real und gleich weit vom Unendlichen entfernt angesehen hätte, wie hätte er glauben können, dass ihm beim Zurückgehen auf das „innere Handeln des Geistes" das „Licht der Gottheit" aufgehe (M. 19), wie hätte er glauben können, durch Selbstanschauung „weit über das Endliche" hinausgehoben zu werden (M. 24)? Ganz konsequent, aber damit sich selbst ad absurdum führend, lässt Dilthey nun auch seinen Schleiermacher, dazu im vollen Widerspruche zu dessen Rezension Fichtes, „gemäss der Grundform Spinozas, Fichtes Bestimmung des Unendlichen als des rein Geistigen" verneinen (S. 342). In Wahrheit aber erblickt Schleiermacher — der echte Schleiermacher — gerade im Geist und in einer Geisteswelt das Wesen des Universums, des Ewigen und Unvergänglichen, eröffnet er somit im Menschen selbst eine Tiefe, die ihn in unmittelbare Verbindung mit dem Absoluten setzt. „Und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermessliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlieren!" (M. 24). In Wahrheit muss Schleiermacher — unbeschadet aller Abweichungen von ihm — als ein Gesinnungsverwandter Fichtes,[1]) des grossen Fortsetzers der kritischen Philosophie, dessen Gedanken ihn nicht minder angezogen als abgestossen haben, mit dessen Ansichten ringend er zur Festigung seines Standpunktes gelangt ist, — muss er als treuer Verfechter eines ethischen Idealismus angesehen werden.

---

[1]) Weil Dilthey in Schleiermacher einen Fortsetzer des Spinozismus sieht, hat er auch dessen Rezension der Fichteschen „Bestimmung des Menschen" in schiefe Beleuchtung gerückt. Es ist nämlich ein Missverständnis, wenn er S. 346 schreibt: „Diese Polemik Fichtes (nämlich gegen das System der Naturnotwendigkeit) greift Schleiermacher seinerseits an. Der Beweggrund derselben (d. h. offenbar der Polemik) ist ihm der falsche praktische Schein, an dem der Mensch am festesten hängt . . . . Demgegenüber musste nach Schleiermachers Ansicht der falsche praktische Schein aufgehoben werden". Vielmehr erkennt die Rezension gerade das als schätzenswert an, dass in jenem Buche die idealistische Philosophie „auch denjenigen, der es am wenigsten will, auf diese Höhe zu führen weiss und a u c h jenen praktischen Schein aufhebt, jenes Interesse an sich selbst, an seiner Persönlichkeit als endlichem Wesen. Schleiermacher weiss sich also soweit mit Fichte völlig eins. Früher, als er noch dem Determinismus huldigte, hat auch er an den falschen Begriffen „Zurechnung", „Verdienst" (Glückseligkeit) und „Schuld" gehangen (s. das Fragment „Über den Wert des Lebens", bei Dilthey, Anhang S. 46 ff). Aber seitdem er die „Freiheit", die „Menschheit", das „Unendliche" in sich gefunden hat (unabhängig von Fichte, M. 35), sind auch für ihn wie für die Transzendentalphilosophie „alle diese schwankenden Begriffe und kleinen Tendenzen wie unter den Händen" zerronnen (W. Phil. I, 533, cf. M. 36). Die Differenz mit Fichte hebt aber sofort an, wo dieser aus der Tatsache, dass das Unendliche das ursprünglich Geistige sei, seine Folgerungen zieht; nun lässt die Kritik eine blitzende Ironie spielen. Diltheys Missverständnis kehrt übrigens bei Bleek (S. 168 f Anm.) wieder; das wird nicht unabhängig von dem Berliner Philosophen geschehen sein.

Die Auffassung Diltheys ist auf seine überwiegende Autorität hin von seinen Nachfolgern als ganz selbstverständliche Voraussetzung übernommen worden. Und so hat man sich auch kaum die Aufgabe gestellt, die erkenntnistheoretischen Aussagen der Reden und Monologen für sich zu untersuchen. Zwar streift Lipsius gelegentlich die wahre Sachlage, z. B. in der Äusserung, die späteren Auflagen hätten „die nachmalige Theorie von der transzendenten Einheit aller Gegensätze der Welt in die Reden“ hineingetragen (S. 173, cf. S. 157), oder in der Bemerkung, Schleiermacher betrachte „das Unendliche jedenfalls nicht als ausgedehnte, nach der späteren Entwicklung seiner Lehre auch nicht als denkende Substanz“, sondern wie dies namentlich in der Dialektik immer klarer hervortrete, als die transzendente Einheit von beiden (S. 139). Aber er geht diesen Gedanken nicht weiter nach, und so stimmt er doch wieder mit Dilthey darin überein, dass er meint, Schleiermacher lehre in den Reden eine zwischen dem ausgedehnten Stoff und dem Gedanken entsprechend dem Verhältnis von Leib und Seele stattfindende Wechselbeziehung (S. 139), dass er unter die „Realität der wirklichen Welt“ auch, ja vor allem die Natur mitbefasst (S. 140), sogar von der „ewigen“ Natur als einer echten „Darstellungsform des Universums“ spricht (S. 149).[1] Das führt ihn dann weiter zu der auch chronologisch unhaltbaren Annahme, Schleiermacher habe für den ganzen Umfang der Reden die leitenden Gedanken der Schellingschen Identitätsphilosophie angenommen (S. 148). Das trifft gerade nicht auf den Grundstock des Werkes zu. Dies hätte Lipsius selbst merken müssen, wenn er die eigentliche Tendenz seiner Beweisstelle (R. 172) beachtet hätte (s. oben S. 53, Anm. 2). Dann hätte er auch in den „Verkleidungen“ des Unendlichen die Sinnenwelt, die Natur also, und im Unendlichen „hinter diesem Schein“ das „ursprünglich Geistige“ erkennen müssen (cf. W. Phil. I, 529, 533).[2]

---

[1]) Übrigens hat schon Dilthey in diesem Sinne von der „ewigen Natur“ gesprochen (S. 309).

[2]) Auch Bender meint, dass schon in den Reden (1. A.) wie die Menschheit so auch die Natur „unvergänglich und ewig“ (S. 58 Anm.) und dabei Natur und Vernunft im Grund identisch seien. Er bezeichnet es als ein epochemachendes Ereignis in der Geschichte der neueren Ethik, dass Schleiermacher in den Monologen . . . . der Teilung des Menschen in ein Vernunft- und ein Sinnenwesen durch die begeisterte Proklamation der Einheit von Leib und Seele wie von Geist und Natur ein Ende gemacht habe (S. 98 f). Die Freiheit, von der die Monologen „begeistert“ (hier ist dieses Wort am Platz) reden, muss darum von Bender ihres wahren Wesens entkleidet werden; sie darf keine Freiheit mehr „über der Natur“ sein; sie soll vielmehr „gerade“ in der — „„Vermählung mit der Natur““ bestehen (S. 99). Wenn man aber die Monologen (1. A.) von vorn nach hinten und von hinten nach vorn durchsucht: nirgends vermag man diese von Bender vorsichtigerweise nicht mit dem Stempel ihrer Herkunft versehene Beweisstelle aufzutreiben, — bis man zuletzt auf die Vermutung verfällt, sie könnte der 2. Auflage entliehen sein, und sie wirklich, wenn auch in etwas anderer Form, bei Schiele S. 68 findet („Der Freiheit in mir ursprüngliche Tat, ihre Vermählung mit meiner Natur“).

Huber lässt Schleiermacher ebenfalls von der „Voraussetzung der Identitätsphilosophie“ ausgehen: „Geist und Natur sind im Grunde gleichartig“ (S. 34).

O. Ritschl fragt bewusst nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Reden (K. III seines Buches). Aber er gibt eine allzu rasche Antwort. Sigwart habe überzeugend nachgewiesen, dass Schleiermachers Erkenntnistheorie „überhaupt" im grossen und ganzen als Kantianismus zu bezeichnen sei. Da nun die nach Dilthey ungefähr aus dem Jahr 1794 stammende kurze Darstellung des spinozistischen Systems schon für jene Zeit die Uebereinstimmung Schleiermachers mit dem Kritizismus erkennen lasse, sei es von vornherein wahrscheinlich, dass auch in den Reden die gleiche Auffassung zum Worte komme. „Die erste Auflage der Reden ist sich nun auch der Grenzen wohl bewusst, welche der Möglichkeit des Erkennens gezogen sind" (S. 47). Demgegenüber haben wir oben gezeigt, dass Schleiermacher damals in seinen beiden grossen Schriften einen selbständigen Ansatz gemacht hat, die von Kant aufgestellten Schranken wieder aus dem Wege zu räumen. Dabei haben wir auch die Ausführung der Reden (R. 55), auf die sich O. Ritschl allein beruft, dass nämlich die Anschauung, wie sie sich auf sinnlichem Gebiet nicht des Wesens der Dinge, sondern nur ihres Handelns bemächtigen könne, so auch auf geistigem Gebiet nur das Handeln, nicht die Substanz des Universums zu erfassen vermöge, ins rechte Licht gerückt. Nebenbei ist jene „Erklärung" nicht ohne weiteres als „Anwendung" Kantischer Erkenntnisprinzipien auf das Universum (Ritschl S. 48) zu bezeichnen. Denn während Schleiermacher darin auf der als selbstverständlich angesehenen Voraussetzung fusst, dass das in der Sinnlichkeit Gegebene von einer draussenher erfolgenden Einwirkung,[1]) also von einem „Affiziertwerden" durch die Dinge herrühre, so ist bei Kant die Sache lange nicht so einfach und eindeutig. Wenn dieser auch hier und da von der Art redet, wie wir von Gegenständen „affiziert" werden, so gerät er ja dadurch mehr oder minder mit dem Hauptergebnis seiner theoretischen Philosophie in Widerspruch.[2]) Ebenso nimmt Schleier-

Darum vermag er auch nicht, den Religionsbegriff der Reden (1. A.) in seiner Reinheit zu erfassen. Weil der Ausdruck „Universum" vorher von Schlegel, Schelling, Hemsterhuys gebraucht und synonym mit Ausdrücken wie „das Ganze", das „Unendliche", das „Eine und Alle" verwandt sei, habe man „den Religionsbegriff der Reden zweifellos als pantheistisch zu bezeichnen". „Man müsste denn diesem Worte (d. h. Universum) Gewalt antun wollen" (S. 23 f.). Durch unsere obige Untersuchung ist diese äusserliche Betrachtungsweise berichtigt worden.

Auch S. Eck scheint in den gleichen Fehler zu verfallen und unberechtigte Anleihen bei der Dialektik zu machen. So schreibt er S. 83: „Alles Wissen setzt ein Sein der Dinge in unserer Vernunft voraus, lässt sie in uns zur Erscheinung kommen, alles Handeln beruht auf der Möglichkeit unseres Seins in den Dingen, denen wir Gestalt und Ordnung geben. Beiden also liegt eine ewige Einheit von Vernunft und Natur, ein allgemeines Sein alles Endlichen im Unendlichen zu Grunde".

[1]) Darum können R. 177 die religiösen Anschauungen und Gefühle auch als das bezeichnet werden, wobei sich der Mensch ursprünglich „leidend" fühle.

[2]) Sehr klar tritt das zu Tage in einem später gekürzten, aber stets ausdrücklich anerkannten Abschnitt der ersten Auflage, in der Kritik des vierten Paralogismus der transzendentalen Psychologie (1. Aufl. S. 369 ff).

macher — und O. Ritschl erwähnt das selber auf einer späteren Seite (S. 68), jedoch ohne die darin vollzogene Neuerung gegen früher zu beachten — in seinem nachmaligen System, das sich erkenntnistheoretisch weit genauer an den Kritizismus anlehnt, gar nicht so rasch das Vorhandensein eines ausserhalb der Sinne befindlichen Seins an, sondern betrachtet dessen Anerkennung als „Sache der Gesinnung", verlangt das als notwendigen, alles philosophische Streben erst begründenden Glauben. Zugleich gibt er dann auch — ob mit Recht oder Unrecht, gehört nicht hierher — den Satz auf, dass lediglich der Anschauung die Realität des Universums gewiss sei. In dieser späteren Zeit ist ihm vielmehr das Gefühl der feste Grund, in dem er das Unendliche dauernd verankern zu können glaubt. Das Sonderbarste ist jedoch, dass O. Ritschl gerade dies Letztere schon die Meinung des jungen Schleiermacher sein lässt. Nach den Reden (R 68) bestimmt die Stärke der Gefühle „den Grad der Religiosität", des subjektiven Zustandes also, wogegen sich das Universum „in den Anschauungen darstellt", d. h. doch als objektive Grösse kundgibt. Wie nämlich aus der Berührung des Sinnes mit einem Ding teils das „Bild eines Objekts", teils ein „flüchtiges Gefühl" hervorgeht (R. 72), so erwächst aus der Verschmelzung mit dem Universum einerseits die Anschauung, vergleichbar dem „Bild der sich entwindenden Geliebten", andrerseits das fromme Gefühl, sich gleichzeitig aus dem Innern emporarbeitend (R. 74). O. Ritschl aber lässt (S. 67 ff) die einzelnen Anschauungen die subjektive Seite des religiösen Prozesses vertreten, das Gefühl dagegen die objektive, sofern in ihm „die Gewissheit von der Realität seines Inhalts, nämlich des Universums", „unmittelbar gegeben" sein soll. So erscheint es ihm nun im besonderen Masse „statthaft, alles im Gefühl Gegebene, so auch das Universum, zu objektivieren" (S. 69).[1] Die sich hieran anschliessenden Sätze vollenden die Umkehrung des Sachverhaltes. Es wird darin nämlich behauptet, dass, indem „das Gefühl in der Reflexion" fortwirke,[2] wegen des beiden gemeinsamen Inhaltes die Gewissheit des Gefühls auch auf die Reflexion über dieses und über jenen übertragen werde In Wahrheit haben die Gefühle in den Anschauungen ihren Halt,[3] und wenn man noch an die verschiedenen

---

[1]) Richtig beleuchtet werden diese Worte durch R. 68, wo davon gesprochen wird, wie gerade über der Heftigkeit des Gefühls der Gegenstand vergessen werden könne und vergessen werde, während er durch den Einfluss auf die anschauende Funktion des Menschen sein Dasein „offenbare."

[2]) Davon wird gleich geredet werden.

[3]) R. 67: „Indem ihr das Universum anschaut, müsst ihr notwendig von mancherlei Gefühlen ergriffen werden", R. 108: „Wie notwendig die Gefühle auch aus den Anschauungen herfliessen und nur aus ihnen erklärt werden können" . . . „Wenn der Weltgeist sich majestätisch offenbart hat, wenn wir sein Handeln . . . belauscht haben, was ist natürlicher, als von inniger Ehrfurcht vor dem Ewigen und Unsichtbaren durchdrungen zu werden?" — Wenn wir sagen, die Gefühle hätten in den Anschauungen ihren Halt, so behaupten wir nicht, dass sie von den Anschauungen hervorgebracht würden. Diese Funktion kommt vielmehr allein dem lebendigen Geiste selber zu.

religiösen Gefühlszustände denkt, wie sie Schleiermacher (R. 108 ff) aufzählt, muss jene ganze Behauptung erst recht unbegreiflich vorkommen. Man sieht aber an diesem Beispiel, wohin es führt, wenn man die Gedanken der Dialektik in die 1. Auflage der Reden hineinträgt. — Doch hängt damit noch eine weitere unhaltbare Annahme zusammen. O. Ritschl trennt nämlich (S. 50) zwischen einer ersten grundlegenden, mystischen Anschauung — er meint jenen geheimnisvollen Akt, dessen erste Hälfte sich jenseits des Bewusstseins, also zunächst auch nicht in der Form einer Anschauung vollzieht (R. 73) — und einer kontinuierlichen, mit Reflexion durchsetzten Anschauung, die (siehe S. 53, 55) als eine Folge jenes ersten Erlebnisses nur sekundär, nur durch „das aus jenem nachwirkende Gefühl vom Universum" ermöglicht sein soll (S. 55). Zunächst ist die Beweisstelle R. 68 unrichtig interpretiert, weil vom vorhergehenden abgetrennt. Schleiermacher, so führt er aus, verlange ein Fortbestehen der religiösen Gefühle im Menschen, damit sie in ihm beim Aufhören jener mystischen Auschauung weiter nachwirkten und so neue Anschauungen aus sich hervortrieben (S. 53). Es ist vielmehr der Reden Meinung die, dass nach solchem Erlebnis gerade Anschauungen fortbestehen, dass, „auch noch lange nachher alle Gegenstände, die wir betrachten, mit dem Bilde der ewigen Welt bezeichnet sind" (R. 67); dabei versteht es sich für den religiösen Prozess, sofern er lebendig und nicht einfach nachgeahmt oder nachgemacht ist, von selbst, dass stets Gefühle mitschwingen, ist es also nicht mehr auffällig, wenn vom Menschen verlangt wird, er solle sie festhalten und darstellen. Ueberhaupt wird O. Ritschls Auffassung dadurch hinfällig, dass sie dem Wesen des Geistes — denn dieser ist es, der das Universum betrachtet (R. 59) — in keiner Weise gerecht wird, vielmehr ihn zur vollkommenen Passivität herabdrückt. So wie er die Sache hinstellt, kommt es darauf hinaus, dass ein durch die erstmalige mystische Vereinigung mit dem Unendlichen hervorgerufenes Gefühl wie ein hypostasiertes Wesen im leeren Raum des Gemüts zurückbleibt und aus seiner „Kraft" die späteren Anschauungen aus sich „entspringen" lässt (S. 55). Danach sind diese nicht jedesmal ein „für sich bestehendes Werk" (wie Schleiermacher R. 58 behauptet), sondern von einem ersten Zustand „abhängig" (was Schleiermacher ebenda bestreitet). Gerade als hätte der Verfasser der Reden nicht die deutlichen Worte geschrieben: „Von Ableitung und Anknüpfung weiss die Religion nichts, es ist unter allem, was ihr begegnen kann, das, dem ihre Natur am meisten widerstrebt. Nicht nur eine einzelne Tatsache oder Handlung, die man ihre ursprüngliche und erste nennen könnte, sondern alles ist in ihr unmittelbar und für sich wahr" (R. 58). Nach jener Auffassung wäre der Geist ein Mechanismus, der, einmal aufgezogen, nun, weil er so muss, immer weiterläuft. Wenn aber eins unwidersprechlich klar ist, so ist es das, dass für Schleiermacher der Geist lebendige

Kraft, „Selbsttätigkeit“ (R. 67), „innerstes Schaffen“ (R. 72), ist.[1]) Er erzeugt darum immer von neuem die Anschauung mit dem dazugehörigen Gefühl, aber eben auf dieselbe Art wie beim ersten Mal, sozusagen in der gleichen durch die folgenden Takte hindurchgehenden Tonart. „Je sehnlicher der Durst, je unaufhaltsamer der Trieb, das Unendliche zu ergreifen, desto mannigfaltiger wird das Gemüt selbst überall und ununterbrochen von ihm ergriffen werden“ (R. 68).[2]) Demgemäss werden auch (R. 50) die mannigfachen Darstellungen und Handlungen des Universums „unmittelbare Einflüsse“ genannt, von denen der religiöse Sinn sich ergreifen und erfüllen lasse. Folglich ruft nicht das Gefühl die Anschauung hervor, so wenig wie die Anschauung das Gefühl, sondern der immer mehr an Kraft wachsende Geist ist es, der beides „aus der Fülle des inneren Lebens“ (R. 77) seinem Charakter gemäss immer neu schöpferisch gestaltet. — Mit der eben abgewiesenen These O. Ritschls wird zuletzt auch die ihr zuliebe für unsere Reden vorgenommene völlige Trennung zwischen Universum und Welt grundlos. In dem mystischen Urerlebnis stünden sich, so hören wir, nur das Universum und der einzelne Mensch gegenüber, fehle also jede Rücksicht auf die Welt, die auch nur durch Hinzutreten der Reflexion dem Menschen als Ganzes zum Bewusstsein komme (S. 52); die späteren auf Reflexion beruhenden Anschauungen enthielten dagegen stets mit eine Beziehung auf sie. Aber bei Schleiermacher ist die „Welt“ keine selbständige Grösse neben dem Universum, sondern schlechthin in diesem enthalten (cf. R. 146). Hängt dieser Irrtum nicht auch zusammen mit Diltheys Anleitung, die „wirkliche Welt“ physisch zu verstehen?

---

[1]) Vergl. M. 124 (was ich immer wieder aufs neue mir erwerbe), 136 (fühle ich mich nach jedem Handeln stärker), 138 ; ebenso R. 48 (in geistigen Dingen ist euch das Ursprüngliche nicht anders zu schaffen, als wenn ihr es durch eine ursprüngliche Schöpfung in euch erzeugt und auch dann nur auf den Moment, wo ihr es erzeugt . . .), R. 75. — Indem auch Bleek solchen Stellen nicht die nötige Beachtung schenkt, kommt er dazu, Schleiermachers Religionsauffassung ästhetisch bestimmt sein zu lassen, s. S. 94 f (91, 121). Allerdings ist der Religion alles Lehren und Bilden fremd, aber in demselben Sinne, wie das allen geistigen Dingen (Schleiermacher nennt an der von Bleek angezogenen Stelle R. 141 „Urteilskraft, Beobachtungsgeist, Kunstgefühl oder Sittlichkeit“) fremd ist. Denn eine bloss mechanische Einwirkung auf den Geist kann da eben nicht zum Ziele führen. „Es gibt“, sagt Schleiermacher R. 142, „freilich in der Religion ein Meistertum und eine Jüngerschaft . . .: aber dies Anschliessen ist keine blinde Nachahmung . . .“ Er ist also fern davon, einen ästhetischen Religionsbegriff aufzustellen, wie Bleek S. 91 im Anschluss an A. Ritschl behauptet.

[2]) Man vergleiche auch R. 265: „Durch einen einzigen Reiz wird sein Organ fürs Universum zum Leben gebracht und von nun an auf immer in Tätigkeit gesetzt.“ — Unrichtig stellt auch Haym (Romant. Schule S. 428) den Anschauungen als dem Passiven die Gefühle als das Selbsttätige der Religion gegenüber. Schleiermacher will, indem er die letzteren einmal mit einseitiger Betonung so nennt, damit doch nur seiner Grundüberzeugung Ausdruck verleihen, dass die religiösen Gefühle erst die Ursprünglichkeit und Echtheit des ganzen Erlebnisses, der einzelnen Anschauungen kundmachen.

H. Bleek, der, wo er sich auf das philosophische Gebiet begibt, mit Vorsicht zu benutzen ist, schliesst sich wieder etwas enger als O. Ritschl an die Ausführungen des Berliner Meisters an. Er verlangt die Annahme eines besonders starken Einflusses Spinozas (S. 66), ohne aber selbst in eine Untersuchung darüber eintreten zu wollen; er unternimmt es weiter, die Reden sowohl als die Monologen aus der Dialektik zu erklären. Darum macht er den gefährlichen Versuch, die „Anschauung des Universums“ durch diese spätere Erkenntnistheorie zu erläutern. Jede Wahrnehmung entsteht nach dieser bekanntlich nur durch Zusammenwirken [1]) der organischen Funktion, in der die „chaotische Mannigfaltigkeit der Impression“ (Dialektik § 108) gegeben ist, und der intellektuellen Funktion, die erst die Sonderung, d. h. Gliederung und Bestimmung, des Seins, vollzieht (§ 118). In diesem Vorgang sieht nun Bleek auffälligerweise die Sinneswahrnehmung und die Anschauung des Universums verknüpft, indem er die intellektuelle Funktion gerade durch ihr Zusammenfassen des Wahrgenommenen „alles Einzelne als Teil eines Ganzen, alles Beschränkte als Darstellung eines Unendlichen“ beurteilen lässt (S 101). „Demnach gehört die Bildung des Universumgedankens . . . der intellektuellen Funktion . . . an.“ Die Dialektik weiss aber gar nichts davon (und noch weniger die erste Auflage der Reden), dass der Denktätigkeit ausser der Aufgabe, den ihr durch die Sinne dargebotenen Stoff zu verarbeiten, noch die Würde zukomme, die Vorstellung vom Unendlichen zu erzeugen, d. h. Quelle der Religion zu sein. Mit jenem Versehen hängt bei Bleek dazu noch das andere zusammen, dass er den Geist zur Stufe der Natur herabdrückt und dann beide für „Erscheinungsformen desselben Seins“ erklärt (S. 164).

Wenn man die kritische Ausgabe der Monologen von Schiele in die Hand nimmt und das Vorwort liest, in dem die Unterschiede der Auflagen für gar nicht so „belanglos“ erklärt werden, so fängt man an zu hoffen, dass nun endlich die Irrtümer der Ausleger aufgehellt und zerstreut würden und der wahre Sachverhalt an den Tag komme Aber man hat sich zu früh gefreut. Denn im Index steht unter dem Stichwort „Geist“ (S. 109f) zu lesen: „Schleiermacher löst hier das Welträtsel ähnlich wie Spinoza so, dass Geist und Leib — Denken und Ausdehnung — im transzendenten Grunde identisch sind. Aber während bei Spinoza Denken und Ausdehnung ohne kausale Beziehung auf einander gedacht werden müssen, verlegt Schleiermacher jene Identität nur in den transzendenten unendlichen Grund und behauptet fürs endliche Dasein die Realität der Gegensätze von Geist und Leib (Natur).“

---

[1]) Es ist falsch, wenn Bleek S. 158 von einer „Selbständigkeit“ der organischen Funktion neben der intellektuellen in dem nämlichen Sinne, wie von einer Selbständigkeit der realistischen Betrachtungsweise neben der idealistischen, redet. Vielmehr ist die organische Funktion „noch nicht einmal das Fixieren des Gegenstandes“ (Dialektik § 108).

Vita.

Georg Wehrung wurde am 6. Oktober 1880 zu Dorlisheim im Unter-Elsass geboren, besuchte nach empfangenem Elementarunterricht die Gymnasien von Weissenburg ($1^1/_2$ Jahre) und Buchsweiler und unterzog sich hier im Sommer 1899 der Reifeprüfung. Danach widmete er sich in Strassburg dem Studium der Theologie, musste dieses allerdings infolge einer schwierigen Krankheit unterbrechen und konnte es erst im Herbst 1904 mit dem Universitätsexamen abschliessen. Als ihm nach kurzer Vikarszeit ein längerer Urlaub zu teil wurde, besuchte er die Universitäten Jena und Berlin je ein Semester und beschäftigte sich dabei fast ausschliesslich mit Philosophie. Dies setzte er auch in Strassburg fort, wo er im Frühjahr 1906 im Collegium Wilhelmitanum seine erste Anstellung fand.

Philosophische Vorlesungen hörte er bei folgenden Dozenten: Th. Ziegler, W. Windelband, R. Eucken, G. Simmel. Das philosophische Seminar besuchte er bei den Herren Professoren R. Eucken, A. Riehl, Th. Ziegler, Cl. Baeumker. Sehr gefördert in seinen philosophischen Interessen hat ihn allezeit Herr Prof. E. W. Mayer, Dozent der systematischen Theologie an der evang.-theol. Fakultät zu Strassburg.

Allen verehrten Lehrern spricht er hiermit seinen wärmsten Dank aus.